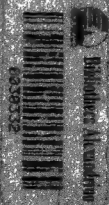


حقائق الدين



حق القاسم

د. أحمد مظهر

حقوق الإنسان

حقوق الانسان

د. أحمد جمال ظاهر

الطبعة الثانية، عمان ١٩٩٣

رقم الاجازة المتسلسل: ١٩٨٨/٥/٢٦١

رقم الابداع: ١٩٨٨/٥/٢٨١

٣٢٣٠٤

أحمد أحمد جمال ظاهر

حقوق الانسان/ أحمد جمال ظاهر. - عمان: دار الكرمل، ١٩٨٨ .

(٤١٦) ص

ر.أ (١٩٨٨/٥/٢٨١)

أ- العنوان

١ - حقوق الانسان

مقدمة الطبعة الثانية

ما زالت قضية حقوق الانسان، على الرغم من قدم الحديث عنها والبحث فيها، تعاني من غياب قانون عام وشامل تلتزم به الدول والجماعات والأفراد. وعلى الرغم من المحاولات القديمة والجديدة في ارساء قواعد لرسم قواعد عامة للأخوة الانسانية الا ان الصراع والتفرقة واعلاء جنس ضد آخر، ما زال يتخذ اشكالا والوانا متعددة. وعلى الرغم من العهود والمواثيق الدولية التي تصاغ بلغات مختلفة لتخفيف وطىء المشاكل الانسانية التي يعاني منها بنو البشر، الا ان القوانين تظل قواعد نظرية جامدة دون دخولها حيز التطبيق العملي.

لقد عاشت الانسانية منذ وجودها على سطح هذه المعمورة مأساة التمييز بين أفراد الجنس البشري مدعية أسباب شتى للتمييز، ووجدت أسساً خيالية ربطتها بالطبيعة فيما بعد، واغفلت أن المعايير التي اخترعتها فيما يتعلق بتفوق جنس على جنس وفرد على آخر بانه من قبيل المعايير التي انتجها الانسان نفسه. حقاً أن المعايير انتاج انساني بحث. وعلمنا، فيما يقول كارل بوبر (Karl Popper) ان لا نلوم احد سوى انفسنا. فنحن القادرون على تسيير الامور الكائنة في الطبيعة وما وراءها اذا اقتضى الأمر ذلك. وان ايماننا بالمعايير التقليدية التي ورثناها عن الابهاء والاجداد لا يعني باي حال من الاحوال، التصالح معها وابقاءها كما هي دون تغيير. ان تقديس الماضي ما هو الا دليل على الافلاس الفكري الذي لا يشجع على النظر في المستقبل، الامر الذي يقضي على تفاؤل الانسان وبث روح الرعب من المستقبل بدلا من التطلع اليه بشغف شديد.

لا يزيد باطن هذا الكتاب عن كونه دعوة لان نؤمن وتقرر بان مقاييسنا للقوانين المعيارية هي من صنع افكارنا نحن، ونحن القادرون على تحقيقها في الواقع العملي، فالماضي عظيم لاننا نحن عظماء، واستطعنا تغيير مساره، والذين سبقونا الى اكتشاف خبايا الكون عمالقة، ولكننا نقف على اكتافهم فنرى اكثر مما رأوا ونسمع أكثر مما سمعوا، ان المقاييس والمعايير والقوانين انما هي من انتاجنا نحن، وعلمنا ان نسخرها لنا بدلا من ان تسخرنا لها، وتصبح بذلك عبيداً لجملة قواعد وقوانين هي من انتاجنا الخاص. نحن الوحيدون القادرون على اتخاذ القرار المناسب حول ما اخترعناه وما انتجناه، ونحن

القادرون على رفض انتاجنا او قبوله. ولا ننسى في الوقت ذاته ان نتحمل مسؤولية ما نقبل وما نرفض. وبناء على ذلك، فان القوانين التي نسنها لا توصف بالاخلاقية أو عدم الاخلاقية، فهي مجرد قوانين، ونحن نقحم هذه القوانين على انفسنا ونصفها ونسميها بالصفات والاسماء التي نريد والتي لا نريد. فكل شيء يبدأ بنا وكل شيء ينتهي بنا نحن، فالقرارات والمسؤولية والتخطيط للمستقبل وتخوير عناصر الطبيعة لا تتم الا بنا نحن. اذا صح القول بان الفكر هو محرك المجتمعات وهو محرك التاريخ للوصول الى هدف الوحي المطلق (لنستعمل عبارة هيجل)، فان هذا المحرك الفكري بحاجة لان يكون هو ذاته متحركا. ولا يتحرك الفكر الا اذا عايش وتعايش مع مفهومي الزمان والمكان. ولا يتحرك الفكر الا اذا عرف ثنائية الابيض والاسود، والانتقال من الضد الى النقيض، واذا لم يعرف الفكر، أي فكر، ثنائية التناقض، فهو بلا شك واقع في مصيدة الفكر الواحدي والاطار الواحدي، كما هو الحال في معظم دول العالم الثالث. وبذلك فان الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي لا يتجاوز ذاته، وانه ينتقل من حال الى آخر الا عن طريق تناقض متغيراته الاساسية التي تشكل جوهر وجوده. ان من يتعالى عن الزمان ولا يكثر كثيرا للمكان، (كالبديوي الراحل الذي لا يهمنه زمان او مكان لانه لا يرتبط بأي منهما) يكون ساكناً جامداً يعيش في اطار واحد وبالتالي فهو عديم الحركة والتغيير، الامر الذي يؤدي به الى العيش مع الماضي باستمرار دون معرفة ما هي حقوقه وما هي الواجبات الملقاة عليه. انه الغريب عن ذاته وعن غيره وعن زمانه ومكانه وهو، في هذه الحالة، خارج عن نطاق التاريخ.

لقد نبعت فكرة الاطار الفكري الواحد من اصول قديمة اسطورية اخترعها الانسان لسبب سياسي واجتماعي هدف من ورائه ان يبقى كل شيء على ما وجدته عليه ابتداء الاولون، خشية التحول والتغيير، والحفاظ على وجود السلطة السياسية والاجتماعية في يد من يريد. مؤدى هذه الفكرة ان العالم سائر الى هاوية، ولا يعرف خلال مسيرته سوى كل ما هو شرير، ومصير العالم المادي هو الانحلال والتحلل والموت، وبالتالي فهو عالم منحل خلقياً ومصيره الى الدمار والهلاك. وفي المقابل فان هناك عالم آخر لا يمتريه الحلل ولا يصاب بالانحلال ولا ينفذ الشر من جوانبه، انه عالم خالد باق، قديم وأزلي، انه بلغة افلاطون «عالم المثل» الذي لا يصيبه دمار او انحلال او تحلل وهدف الانسان هو الوصول اليه. ومن خلال هذه الثنائية يمكن أن نفهم نقائص الطبيعة وما تحمله من خير وشر، ومن

نور وظلمة، ومن حب وكره، ومن خلود وفناء. وعلى ذلك يمكن ان نفهم أيضا سر علاقة الفرد بالمجتمع وعلاقتها بالدولة كنظام سياسي أو اجتماعي، أو كمرحلة زمنية متمثلة بطبقة أو حزب أو أي شيء من هذا القبيل، من حيث استمرار احدهم وزوال الآخر. فالفرد فإن الا ان الجماعة باقية، والنظام السياسي أو الاجتماعي قابل للتغيير، الا ان الدول كدولة باقية عند مكان وزمان وجودها، وإذا كان شكل الدولة متغير فإن جوهرها خالد، طالما ان هناك جماعات تحكمها عقيدة أو فكرة أو حزب أو ما شابه ذلك.

وفي هذا الجو العام لا يظهر سوى مجتمع لا حركة فيه ولا حياة، ويكون مستقراً ثابتاً بمعنى ان لكل فرد في المجتمع مكانة لا يقوى على تركها. في هذا المجتمع تصبم الحياة الاجتماعية بناء على ثنائية الخير والشر التي تفرضها العادة. فكل فرد يعرف مكانته الاجتماعية داخل النظام الاجتماعي، وكل فرد يشعر بان مكانه هو المكان الطبيعي الذي اعده له من في يده السلطة السياسية.

ان دراسة وتدریس وتعليم قضية حقوق الانسان لا تتم في جو لا يعرف الحوار المتبادل، أو المتعلق الساخر، أو المغالبة الفكرية المثيرة، أو الاطار الفكري الواحد ان صمت الغالبية العظمى ينهي في الغال بالكوارث والمآسي والفواجع.

هذه الطبعة الثانية من هذا الكتاب الذي نشر قبل ثلاث سنوات، وقد اضيفت عليه اربعة فصول هي: السابع والثامن والتاسع والعاشر لتشمل الحقوق الانسانية المتعلقة بوجوده كإنسان، والحقوق العامة الخاصة، والحريات العامة، والحقوق الاجتماعية والتمييز العنصري. وقد ضمنت الحقوق القانونية في الفصل السابع، والحقوق السياسية في الفصل الثامن والحقوق الاخرى في فصول الكتاب الاخرى. واطفئت الى هذه الطبعة ملاحق كانت مبتورة نوعاً ما في الطبعة الاولى. وامل ان يفيد هذا الكتاب الدارس والمدرس والقارئ العربي.

د. أحمد ظاهر

أريد - ١٩٩٣

مقدمة الطبعة الاولى

ليست قضية حقوق الانسان اعتقاداً أو رأياً أو ايديولوجية أو فلسفة أو أي شيء جديد من هذا القبيل. ان قضية حقوق الانسان لا تزيد عن كونها لغة متحدتها الانسان قديماً وحديثاً، وسوف يداوم على الحديث بها في المستقبل. ولكن الجديد في القضية أن لغة حقوق الانسان قديماً، وإلى حد كبير في الوقت الراهن، كانت لغة مقصورة على فرد أو فئة أو جماعة مميزة بصفة من الصفات التي لا تتوافر في أفراد أو فئات أو جماعات، كالعرق والجنس والطبقة والثروة والدين والمولد وهكذا. وعلى ذلك فقد كانت لغة حقوق الانسان لغة موجهة باتجاه رأسي من الأعلى إلى الأسفل باتجاه واحد، من القوي إلى الضعيف، من الغني إلى الفقير، من المواطن إلى الغريب، من السيد إلى العبد، من المؤمن إلى الكافر. وبهذا فالعالم مقسوم إلى قسمين: بينما يحق للقوي والغني والمواطن والسيد والمؤمن وضع القوانين الخاصة بهم وتنفيذها يحرم الآخرون منها، الأمر الذي أوجد صراعاً وعدم استقرار تدفع ثمنه الأطراف المعنية.

قضية حقوق الانسان ليست جديدة بالمعنى المتوه عنها أعلاه، ولكنها جديدة بمعنى ازدياد أهميتها ودورها على المستويين المحلي الداخلي والدولي الخارجي، فهي إلى جانب دعمها للشرعية السياسية فإنها تلعب دوراً هاماً في الأمن والاستقرار على كافة المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر الفلسفية والقانونية حول استراتيجية تطبيق قانون للحقوق الإنسانية إلا أن معظم المدارس الفكرية والقانونية، على اختلاف آرائها، ترى ضرورة أن يعيش الانسان باعتباره انساناً له حقوق وعليه واجبات، ولكن العقبة الكبرى تكمن في الهوية التي تفصل الفكر النظري الصرف عن الواقع العملي، ودول العالم في القرن العشرين دليل واضح على هذه الفجوة. فعلى الرغم من حديثها جميعاً عن الحقوق الإنسانية بشكل عام إلا أنها تقلب ظهر المجن لهذه الحقوق عند التطبيق العملي، ولكن هذا لا يعني أن الأمل مفقود في الحلم الذي راود الإنسان قديماً وما زال يراوده في ايجاد عالم عقلاني متزن يحفظ فيه الانسان حقوقه الأساسية.

إن الهدف الرئيسي من هذا الكتاب هو النظر في قضية حقوق الانسان وتطورها

تاريخياً والتنبيه الى أهمية تطبيقها في الواقع العملي. أما الأهداف الثانوية لهذا العمل فهي شعور الكاتب بخلو المكتبة العربية من هذا النوع من الدراسات، والتي يأمل أن تسد ثغره فيه، وتفتح المجال لباحثين آخرين للمساهمة في فتح باب نقاش حول هذا الأمر لحل المتظفة العربية تنبه أهمية هذا الأمر وتعمل على إيجاد مستقبل افضل. وإذا كانت دراسة حقوق الانسان مقصورة على رجال القانون فإني أرى أن يمتد الأمر ليشمل تلاميذ الفلسفة وعلم الاجتماع، والسياسة، والاقتصاد، وعلم الإنسان وغيرهم، إذ يجب أن لا تكون قضية حقوق الإنسان مقصورة على فئة واحدة من الدارسين، وذلك لاثراء المنهج الدراسي من جهة والوصول الى نتائج أكثر شيوعاً وأكثر قابلية للتطبيق من جهة أخرى. وهدف أخير يمكن إضافته الى ما ذكر وهو أن يكون هذا الكتاب دعوة للباحثين والدارسين والمربين لتدريس مادة حقوق الانسان على مستوى المدارس الثانوية والمراحل الجامعية المختلفة. يتضمن هذا الكتاب ثمانية فصول. يبحث الفصل الأول في أصل فكرة حقوق الانسان على الصعيد النظري متخذاً من الآراء الأرسطية اليونانية وآراء أفكار العصور الوسطى وفلسفة العصور الحديثة نقطة انطلاق لدراسة حقوق الإنسان*. ويؤكد الفصل أيضاً على ضرورة القاعدة الفكرية كأساس لدراسة القضايا الإنسانية بشكل عام وقضية حقوق الإنسان بشكل خاص، ويتطرق الفصل الثاني الى مجموعة الحقوق الإنسانية الأساسية في الحياة والحرية والسلم وما الى ذلك من حقوق، إن تحققت، فلا نضمن شرعية النظام السياسي القائم فحسب، بل نضمن الأمن والاستقرار للفرد والمجتمع والدولة أيضاً. والفصل الثالث عبارة عن بحث. فكرة حقوق الإنسان في الفترتين التاريخيتين القديمة والكلاسيكية كالحضارة المصرية القديمة وحضارة ما بين الرافيدين والحضارات اليونانية والرومانية وحتى نهاية العصور الوسطى المسيحية. أما الفصل الرابع فهو امتداد للفصل الذي سبقه من حيث دراسة قضية الحقوق الإنسانية منذ القرن الخامس عشر وحتى القرن الحاضر مركزاً على الفترة التي تلت الحربين العالميتين في القرن العشرين وظهور فلسفة حقوق الانسان وتطورها بشكل يختلف اختلافاً كلياً عما كان عليه سابقاً. والفصل الخامس قد خصص لدراسة حقوق الإنسان في الإسلام. وتناول الفصل الفكر الاسلامي ونظرتة للإنسان وحقوقه من واقع النصوص القرآنية وكيفية تطبيقها في الواقع العملي في فترات تاريخية مختلفة داخل الدولة الإسلامية أو الدول الإسلامية المتعاقبة. وأما الفصل السادس فيدرس قضية حقوق الانسان في العالم العربي منذ

الاستقلال وحتى الوقت الحاضر. ويشير الفصل الى اختلاف الآراء في الدول العربية حول أهمية قضية حقوق الإنسان وهل هي سابقة لقضية التنمية والتحديث والحفاظ على الاستقلال فيه أم لاحقة لذلك. وموضوع الفصل السابع هو حماية حقوق الإنسان عن طريق تطبيق قانون دولي إنساني لا يكون غريباً أو شرقياً، شمالياً أو جنوبياً، دينياً أو علمانياً، وإنما هو قانون إنساني يستمد قوته من ذاته. وأما الفصل الثامن فهو خاتمة الكتاب والتي تلقي تصوراً عاماً لمستقبل حقوق الإنسان.

وكلمة شكر وعرفان لا بد أن يقال في هذا السياق.

فالشكر الى السيد مايكل مكلويك Michael Millancic والسيدة جنتين التل من دائرة الخدمات التدريسية والتعليمية في الشرق الأوسط Amid-East لما قدماه من دعم لانجاز هذا العمل.

د. أحمد ظاهر

أريد ١٩٨٨/٥/١ م

الفصل الأول أصل فكرة حقوق الانسان

كيف نستطيع التعرف على مصدر اللامساواة الإنسانية إذا لم نستطع التعرف على الإنسان ذاته؟ وكيف يمكن للإنسان النظر الى نفسه كما شكلته الطبيعة، وعلى الرغم من التغيرات التي طرأت عليه في مجرى السنون، والأحداث التي أثرت على طبيعته تكوينه، وكيف يمكن تمييز جوهره عن الظروف الخارجية التي أدت الى تغييره أو تغيير ظروفه البدائية؟

Jean-Jacques Rousseau, Discourse on the origin
of Inequality, edited by Lester Crocker, (New York:
Washington Square press, 1967), P. 167.

- ١ -

تمهيد:

يستطلع هذا الفصل أصل فكرة حقوق الانسان من وجهة النظر الفلسفية الخالصة والقانونية المحضة. ويركز الفصل على النظر في ماهية الانسان من حيث هو إنسان يتمتع بحقوق طبيعية وقانونية، ويحاول الإجابة عن سؤال رئيسي: ما الذي يميز الانسان عن غيره من الكائنات الاخرى حتى يبدى ان له حقوقاً وعليه واجبات؟

أصل الفكرة

ترتبط قضية حقوق الإنسان بشكل جذري ومباشر بقضية وجوده ذاتاً وموضوعاً، وقد نشطت العلوم جميعاً، وبلا استثناء، وشخرت نظرياتها ومناهجها للنظر في ماهية الإنسان. وقد اهتم علم النفس وعلم الانثروبولوجيا أكثر من أي علم آخر بالبحث في هذه القضية. وقد صرف فلاسفة الاغريق كثيرهم من المصريين والصينيين والهنود والحضارات التي سبقت الحضارة اليونانية، وقتاً غير قليل في البحث عن ماهية الإنسان وجوهر وجوده. وقد نظر كل من أفلاطون وأرسطو الى النفس الإنسانية كعنصر أساسي في وجود الإنسان، حيث كانت النفس لديهم هي جوهر وجود الإنسان. والواقع فإن هدف العلم الأرسطي إنما هو النفس الإنسانية وليس الإنسان^(١). وحقيقة النفس الأرسطية هي «المعرفة في أسمى صورها، وهي الفلسفة، وكمال معرفة الحقيقة هو السعادة التي تنتظرها النفس العارفة بعد الموت، وثواب العلم علم أكمل منه وكذلك عقاب الجهالة جهالة أشد... والنفس لا تجدد لذاتها الحقيقية إلا في عالم الفلسفة. والنفس العاقلة التي تصبو الى الخلاص من عالم الحواس المظلم، هي نور محض ينبعث الى مدى بعيد. ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يهرب الموت، بل يلقاه مستبشراً متى ناداه الاله، وان اللذة التي تهوئها له معارفه القليلة في هذه الحياة هي الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة، حيث ينكشف له العامل الأكبر الذي يجهله، بل إنه ليعرف ومنذ الآن شيئاً من هذا المجهول، لأنها معرفة المشاهد التي يراها، وهي المعرفة التي نفتقر لها، ولا تكون إلا بمعرفة الغائب الذي لا يرى. ومن عرف نفسه في هذه الحياة كفلت له المعرفة أن يدرك كل شيء بعلم خالده، أي أن يكون هو نفسه خالداً»^(٢).

(١) Aristotle, The Complete Works of Aristotle, edited by Barnes, (Princeton: Princeton University Press, 1984), Vol. 1, pp. 841-892.

في الكتاب الثاني من كتابه في النفس On the Soul يؤكد أرسطو أن «النفس هي حقيقة وجود الانسان.. والنفس حقيقة المعرفة.. فان النور واليقظة يؤكدان وجود النفس وكما أن حالة اليقظة تطابق حالات الاستجابة لأي موقف من قبل الحقيقة»، فان النور تعرفه الحقيقة ولكنها لا توطنه، ومعرفة الشيء سابق للشيء المعروف. وعلى ذلك فان النفس الإنسانية هي من النوع الاول (الذي يطابق حالة اليقظة الحقيقية). (انظر في المرجع المذكور اعلاه، ص ٦٥٦ - ٦٥٧).

(٢) ت.ج. دي بوز T.J.De Boer تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريده (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦)، الاختلاف من الطبعة الثالثة التي ظهرت سنة ١٩٥٤، ص ٤٥.

ويبدو أن النظرة الأفلاطونية الأرسطية للنفس الإنسانية، من حيث وضعها الأسمى، لم تتغير لدى الفلاسفة اللاحقين. وقد لعب فلاسفة العرب والمسلمين دوراً فعالاً في ترجمة التراث الفلسفي الأغريقي ونقله إلى الغرب. فالكندي (٨٧٣م) مثلاً وضع النفس في مرتبة متوسطة بين العقل الإلهي والعالم المادي، «وعنها صدر عالم الأفلاك والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس، وهي من حيث طبيعتها، أعني من حيث ما يصدر عنها من أفعال، مقيدة بمزاج جسدها، وأما باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة عنه وهي بمنجاة من تأثير الكواكب لأن تأثير الكواكب قاصر على الأمور الطبيعية»^(١) ويصور الكندي في رسالته «في النفس» بأن «النفس بسيطة وأن جوهرها من جوهر الله، وهي نور من نوره، وإذا ما فارقت البدن انكشفت لها كل الأشياء، وصارت شبيهة بالله. وبهذا يكون الجري وراء اللذات عائق لمعرفة الأشياء الشريفة، وإذا انصرفت النفس عن النظر في حقائق الأشياء ظهرت فيها الأشياء كما تظهر في مرآة مصقولة، وإذا فارقت البدن، التذت للذة كبيرة»^(٢).

وإذا كان أرسطو قد نظر إلى النفس الإنسانية كسبب ومصدر لوجود الكائن الحي، فإن الفارابي (سنة ٩٥٠م) يرى في النفس كمال الجسم، وأما كمال النفس فهو العقل^(٣). ويحلون فلاسفة المسلمين كابن رشد وابن مسكويه وابن سينا وغيرهم حلولاً للنحو الأرسطي في كون النفس مصدر الجسم وأساس وجوده. والنفس وما تعرفه، الطريق الوحيد لمعرفة حقيقة ذواتنا من جهة، وحقيقة عالم الطبيعة من جهة أخرى، ويمتد الأمر إلى عالم ما بعد الطبيعة من جهة ثالثة.

ولكن فلاسفة العصور الحديثة (منذ القرن السادس عشر)، قد نظروا إلى دراسة الإنسان نظرة مختلفة عن النظرة الأفلاطونية الأرسطية. فإذا كان هدف العلم الأرسطي دراسة النفس الإنسانية بدلاً من الإنسان؛ بصفاتها علة ومصدر وجود الإنسان، فإن (أمانويل كانت) يقترح أن تكون الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، علماً هدفه: دراسة الإنسان من حيث هو نفس وجسم، ففي الفصل الثاني من القسم الثاني من كتابه نقد العقل الخالص يشير إلى العقل وتناقضه كمقل خالص Pure reason. وفي إحدى

(١) للمرجع السابق، ص ١٨٢.

(٢) للمرجع السابق، من تعليق مترجم الكتاب في هامش رقم ٣، ص ١٨٣ - ص ١٨٤.

(٣) دي بر، ذكر سابقاً، ص ٢١٥ - ص ٢١٦. وانظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (بيروت ١٩٥٩)، ص ٣٢ - ص ٤٥.

شروحاته عن علاقة فكرة الحرية بالضرورة الطبيعية يشير إلى أن دراسة الإنسان لا تتم إلا من خلال علاقة الجوهر والعرض (المظهر) Essance and Appearance إذ يقول:

... تتميز إرادة كل إنسان بميزة عملية، والتي لا تزيد عن كونها نتيجة عقلية مبرقة، طالما أن ارتباط هذه السببية بالعرض أو المظهر، وهذا قانون قد نعتبره صحيحاً في الدرجة والنوع، وتكون هذه العملية عبارة عن ربط الأفعال بالعقل، الأمر الذي يشكل تقديراً للقواعد الذاتية الإرادية، وسيتأه أنه لا يحد من اكتشاف هذه الميزة العملية من خلال المظهر الناتج ومن القاعدة التي ظهرت من خلال التجربة. وعلى هذا الأساس فإن أفعال الإنسان وتصرفاته لا تتم إلا بالنسجام مع النظام الطبيعي، وذلك من خلال الميزة أو الصفة العملية من جهة ومتغيرات أو أسباب أخرى تتعاون مع هذه الصفة أو الميزة من جهة أخرى. وإذا كان في مقدورنا أن نستعرض مظاهر أفعال الإنسان، فإننا لا نستطيع إلا أن نتبأ أفعاله القادمة بناء على ظروفه السابقة، وعلى ذلك، وبناء على هذه القاعدة العملية فإنه لا يحد من خياب الحرية، ومع ذلك فإنه لا يتم دراسة الإنسان إلا في ضوء هذا اللبأ. بعبارة أخرى، فإننا إذا أردنا دراسة الإنسان فلا بد من أن نلاحظ علم الإنسان (الانثروبولوجيا) وطرقه التي تلجأ إلى فحص الأسباب الطبيعية وبياء أفعاله^(١).

ولكن نظرة (كانت) إلى محور أفعال الإنسان وتصرفاته مختلفة تماماً عن النظرة الأرسطية. فإذا كانت النفس هي مصدر الجسم الإنساني عند أرسطو فإن العقل، ولا يعني به كانت العقل الخالص المتأمل الذي هو علة على حد قول أرسطو، ولكنه العقل الذي يشكل جملة الأسباب التي تكمن وراء الأفعال والتصرفات الإنسانية. وهنا يفصل (كانت) بين العقل الخالص وبين العقل العملي الذي يختلف في وضعه في وضع الترتيب الطبيعي (أي النظام في الطبيعة). وعلى هذا الأساس فإن الأحداث الإنسانية التي فعلها الإنسان في الماضي كانت مبنية على هذه القاعدة الكائنية، وبعدم حدوثها. ويؤكد (كانت) أيضاً وأتأناً أحياناً نجد، أو نعتقد أن أفكار العقل قد أحدثت في الواقع العملي فعلها بالنسبة لما يقوم به الإنسان من أفعال عرضية أو مظهرية، وإن حدوث هذه الأفعال لم يكن نتيجة حتمية للأسباب العملية، بل كان حتمياً بسبب العقل (العملي)^(٢). والعقل العملي

(١) Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, translated into English by Norman Kemp Smith, (London: The Macmillan Press, 1978), p. 474. First edition appeared in 1929.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٧٤ - ص ٤٧٥ .

له تأثير في الأفعال العرضية التي يمكن أن تكون حرة، على الرغم من أن المميزات العملية تتمثل في مميزات الأفعال الإنسانية بجوانبها المحددة بالأحاسيس والأفكار. وأما تحديد الجوانب الفكرية العملية للإنسان فهي صعبة للغاية ولا نعرف حقيقتها إلا عن طريق المظاهر العامة للأفعال، وعندئذ فإننا نصل إلى معرفة حسية صرفة. ويقرر (كانت) أن العقل الخالص لا يخضع للزمان، وبالتالي فإن تأثيره الفعلي في الأفعال الإنسانية لا يبدأ في زمان معين. لأنه إن خضع فإن سيكون جزء من القانون الطبيعي الذي يحدد السببية في الزمان، وطبيعته في هذه الحالة تكون محددة بالطبيعة وليست بالحرية. وعلى ذلك يرى (كانت) أن الأفعال الإنسانية المحددة بزمان معين يكون سببها المظاهر العملية الواقعة في محيط الإحساسات العامة وليست العقلية الخالصة. وإن الإنسان نفسه هو أحد المظاهر التي تحتوي ارادته على ميزة أو سمة عملية، والتي هي سبب أفعاله. وعلى ذلك فلا يوجد فعل إنساني بلا سبب أو غير محدد بالزمان، وأما العقل الخالص فهو غير محدد بالزمان أو سبب، وهو ليس عرضي أو مظهري ولا علاقة له بالأحاسيس، وحتى أن قانون الطبيعة الذي يحدد التابع الزمني ينطبق على العقل الخالص، لأن العقل الخالص باختصار يتحرك بحرية كاملة^(١). ويقصد كانت من وراء هذا التقسيم بين العقل الخالص والقوانين الطبيعية أنها تقوم على مجرد خيال وإن السببية من خلال الحرية لا تتطابق مع الطبيعة وقوانينها.

والقصد من وراء التفريق بين النفس الأرسطية وعلم الإنسان الكانتي هو محاولة إرساء قواعد يمكن الانطلاق منها لمناقشة قضايا حقوق الإنسان. فهل دراستنا للنفس الإنسانية وقواها المختلفة تتيح لنا الفرصة لتقسيم المجتمع إلى أولئك الذين يحق لهم التمتع بالحرية وآخرون لا يحق لهم ذلك؟ وإذا كانت النفس الإنسانية مصدر المعرفة الإنسانية فما الذي أوجده الفلاسفة اليونانية الأفلاطونية - الأرسطية في مجال حقوق الإنسان؟ وإذا اعتمدنا العقل الخالص الكانتي فهل يمكن إثارة السؤال الذي يقول: هل القوانين الطبيعية أو العقل العملي وتأثيرات الفعل الإنساني سبب في الدعوة إلى الحرية والمساواة أو أي جانب من جوانب حقوق الإنسان؟ وسنعرض لنظريات أخرى تتعلق بقضية جوهر حقوق الإنسان، وهو الإنسان نفسه وستثير مزيداً من الاسئلة التي تتعلق بمواضيع حقوق الإنسان في الفصول اللاحقة، كحقه في الحياة وفي التملك وفي حقوقه الاجتماعية

(١) للرجع السابق، ص ٤٧٦ .

والسياسية والاقتصادية والقانونية والبيئية والعلمية والعملية وما الى ذلك من حقوق أخرى.

وانبثقت فكرة القانون من التجارب لحياة الشعوب والحضارات، وذلك ضمناً لترسيخ الحفاظ على الحقوق الانسانية من جهة، ولتدعيم النظامين السياسي والاجتماعي من جهة أخرى. ان المتتبع للحضارات القديمة كالحضارة الآشورية، والتي نصت على وضع القوانين التي تؤدي الى أمن واستقرار المجتمع، فعلى الرغم من شدة هذه القوانين التي تنص على العين بالعين والسن بالسن الا انها كانت ضرورة ملحة للحفاظ على الأنظمة السابقة، ويمتد الأمر ليشمل الحضارات المختلفة كالمصرية القديمة والصينية والهندية وحضارات الشرق القديم قاطبة. ومع ظهور الفلسفة اليونانية وضعت قوانين لتأخذ بعين الاعتبار للمواطن وغير المواطن، وتنظيم حقوق كل طرف من هذه الاطراف. وتشير النظريات السياسية كما عرضها كل من افلاطون وارسطو الى التنظيم الاجتماعي والسياسي الذي يتلائم مع طبيعة المجتمع. وعلى الرغم من اجحاف الحقوق الانسانية الا انها كانت قوانين تلاكمت مع الاوضاع المعاشة.

أما على الصعيد العملي فقد سنت القوانين التي خدمت دول المدينة بدءاً من القرن الثامن قبل الميلاد وانتهاءً بظهور مقدونيا كقوة جديدة استطاع الاسكندر المقدوني أن يني من خلالها امبراطورية وصلت اوج عظمتها في العصر الهليني. وقد تعلم الاسكندر من استاذة ارسطو ان العبودية أمر طبيعي، وأن العبد مملوك من قبل سيده، وبناء عليه فان الحقوق الانسانية لهذه الفئة من الناس كان يقرها السيد المالك.

وعلى الرغم من الفلسفات الجديدة التي ظهرت في نهاية العصر الهليني وبداية ظهور الامبراطورية الرومانية كالفلسفة الرواقية والايقورية التي أقرت بان هناك حقوق طبيعية للانسان مصدرها الطبيعة، الأمر الذي يؤدي الى المناداة بالحركة الانسانية والاخوة الانسانية، الا ان التطبيق العملي لهذه الفلسفة الجديدة لم تدخل حيز التطبيق العلمي. وبقيت قضية ملكية السلطة الحاكمة للأفراد وملكية العبيد سارية المفعول بلا قيد أو شرط. ويصف جون رابلي الوضع في الحضارة الرومانية فيما يخص قضية حقوق الانسانية للعبيد بانها كانت فردية للغاية. ويضيف لويس مفرمد بأن على المرء ان يمر باقصى تجربة انسانية عندما يمر في شوارع روما حيث العبيد والفقراء الذين يصرخون ألماً من شدة تعذيب سادتهم لهم.

وأنت العصور الوسطى لتتبني الفلسفة المسيحية القائمة على مبدأ الحب والمساواة

لمعتنقي هذه الديانة الجديدة. وقد أضحت الكنيسة صاحبة القول الفصل في احقاق الحقوق الانسانية بناء على التعاليم الدينية.

ومع ذلك فإن الحقوق الانسانية في العصور الوسطى قد وُجِّهت من أعلى الى أسفل أي من الكنيسة الى عامة الشعب ولم تستطع القضاء على العبودية او الاستغلال وظل المجتمع مجتمعاً طبقياً.

وعلى الرغم من المحاولات التي بدأت منذ القرن الثالث عشر بوثيقة الماجنا كارتا لاحقاق الحقوق الانسانية، الا أن وضع قوانين ثابتة لهذه الحقوق لم يؤخذ به الا متأخراً. ومع ظهور الدولة القومية في أوروبا، وظهور عصر النهضة، وتشجيع العلم والعلماء والاكتشافات الجغرافية وظهور الرأسمالية في القرن السابع عشر ونجاح الثورة البريطانية عام ١٦٨٩ أقرت أنظمة وقوانين تحدد العلاقات المرسومة بين الفرد والمجتمع والدولة. وبات واضحاً أن القوانين الجديدة، هي بلا شك تهيئة للحقوق الفردية بدلاً مما كان الوضع عليه سابقاً إذ كانت تنطلق من وإلى الجماعة سواء كانت جماعة دينية أم قومية. ومع هذا وذلك فقد ظل النقاش سائداً حول كون هذه القوانين خادمة للفرد أم للجماعة؟

وانبرى الفلاسفة ورجال القانون مؤيدين أو معارضين للقانون الذي يخدم الفرد والقانون الذي يخدم الجماعة. واحتدّ الجدل حتى أن المدارس الفكرية قاطبة كانت تنطلق من قضية الدفاع عن مدرستها التي تمثلها. فالمدرسة للمثالية مثلاً آمنت بأن القانون واحد شامل، كامل وهو فوق الافراد والجماعات، وركزت المدرسة الواقعية على أن القانون هو ذلك الذي يخدم الفرد والجماعة بناء على الواقع المعاش، ومهما يكن من أمر فالرأي الذي ينادي به كاتب هذه السطور هو أن القانون قانوناً لأنه يحمل في باطنه الثواب والعقاب وليس له علاقة بالافراد أو الجماعات بغض النظر عن واضعه. وبعبارة أخرى فإننا نطيع القانون لأنه قانون بحد ذاته ينظم لنا - سواء كانوا أفراداً أم جماعات - سلوكياتنا اليومية، ويحافظ على مصالحنا، ويحفظ أمننا واستقرارنا. اننا لا نطيع القانون لأن أحداً أجبرنا على عمل ذلك. ويراعى في القانون العمومية والشمول وتطبيق العدل. إذ أننا نتفق مع صحيحة مارتين لوتر كينج عندما تحدث من سجنه في مدينة أتلانتا بولاية جورجيا الامريكية بأننا «لا نؤمن بالقانون غير العادل» مشيراً بذلك الى جملة القوانين المجحفة التي كان معمولاً بها في تلك الفترة (الستينات) تجاه السود الامريكيين.

الحقوق الانسانية حقوق طبيعية قبل أن تكون حقوقاً وصفية. فهي تتماشى مع حس

الانسان وشعوره. فحقه في الحياة والحرية والتنقل والحديث والتجمع والسلم والاستقرار حقوق طبيعية وجدت مع الانسان نفسه. ولكن فئة من الآخرين يعمدون على الاعتداء على هذه الحقوق الخاصة بغيرهم. ومن هنا كان لا بد من قانون يحفظ للناس هذه الحقوق. ولكن القانون غير المطبق ليس قانوناً على الاطلاق، وعليه فلا بد من قوة رادعة تمثل بالدولة أو اجهزتها القضائية للقيام بهذه المهمة. ولا نعتقد في هذا الصدد بأن الحقوق الانسانية مجرد منحة تمنح له من أحد. وعندما تسن الدولة قانوناً لضمان حق انساني فهي تقوم بذلك لقاء واجب يقوم به الفرد أو الجماعة. ان الذي يخل بتطبيق القوانين في الدولة عندما تطالب الدولة أفرادها بتقديم واجباتهم تجاهها ولا تضمن لهم حقوقهم بالمقابل بالرغم من أن هذه الحقوق طبيعية سواء وجدت هذه الدولة أو تلك. فالقانون الذي ينص على حق الانسان في مغادرته بلده أو الرجوع اليها متى اراد، كما نادى بذلك الاعلان العالمي لحقوق الانسان، هو حق طبيعي او لا يحق لأي دولة حجز جوازات سفر مواطنيها بحجة الأمن القومي ودوافعه. فالأمن القومي هنا مقتصر على أمن وسلامة الدولة فقط دون النظر في أمن وسلامة افرادها التابعين لسيادتها.

— ٣ —

النفس الانسانية

وعلى الرغم من أن الفلسفة اليونانية قد إهتمت بالنفس الإنسانية ودراسة طبيعتها وأحوالها وأوضاعها، وعلى الرغم من رسم الصورة النفسية كمصدر وأساس معرفة للجسم الإنساني، إلا أن هذا لا يعني عدم دراستهم للإنسان. وحيث أن العناصر الأساسية المكونة للنفس البشرية تنعكس عنها، بطريقة أو بأخرى، وهي العناصر الأساسية التي يتكون منها الإنسان وامتداده الطبيعي كتصرفاته وحركاته وأفعاله. وقد ركز الاغريق في دراستهم على الجانب الإنساني الطبيعي بمنهج لا يختلف عن المنهج الذي اتبع في دراسة الطبيعة. فعلم النفس الاغريقي يشمل كل الكائنات الحية بلا استثناء. وتأخذ النفس الأرسطية منزلة كبرى من حيث أنها العنصر الأساسي لحياة الكائن الحي، ومعرفتها تؤدي لتحقيق تطور المعرفة الحقيقية من جهة ومعرفتنا عن الطبيعة وما بعد الطبيعة من جهة ثانية. إلا أن موضوع النفس الإنسانية ودراستها قد تمحدد، نوعاً ما، عندما حلت دراسة

العقل مكان دراسة النفس. فديكارت (Descartes) مثلاً وعلى الرغم من استبداله دراسة النفس بدراسة العقل أو الإدراك، إلا أنه بحث موضوع العواطف والمعرفة والأفكار والارادة^(١). وقد فعل كل من (توماس هوبز) و (اسبينوزا) ما فعله (ديكارت) إلى حد كبير، فقد درسوا النفس والجسم الإنساني ليبحثا في العقل والعواطف. ففي الفصل السادس من القسم الأول من كتابه التين Leviathan يبدأ تحليل هوبز العلمي لأفعال الإنسان تجاه الآخرين من بني جلدته. وينطلق هوبز من قضية التفرقة بين الرغبات أو الشهوات Appetite والكرهية أو الاشمعزاز Aversions التي عن طريق الاستجابة لهما تتحدد الحركة، والاستجابة هنا تعني تحقيق فعل من الأفعال التابعة إما للشهوة وإما للكره. وتحدث الحركة نتيجة استجابات خارجية الأمر الذي لا يجعل من الشهوة والكره عوامل أساسية في حركات وتصرفات الإنسان. يقول هوبز:

عندما تولد الشهوة والكره، الأمل والخوف، عناصر شيء واحد في عقل الإنسان، فإن أفعالاً متتابعة لا بد من ظهورها، يتابع بعضها أفعال الخير والشر بطريقة متسلسلة، أو حذف بعض هذه الأفعال التي تأتي إلى أذهانتنا مباشرة حيث أن لدينا شهوة تجاه هذه الأفعال. وأحياناً أخرى تنمي ناحية الكره، وأحياناً فإن أفعال الأمل تنمو لدينا وأحياناً تنقلب علينا أفعال اليأس. وتستمر أفعال الشهوة والكره والأمل والخوف حتى تتحقق بعض هذه الأفعال أو أن تتوقف أفكارنا. وتوقف الأفكار أو استحالة التفكير في هذه المعطيات وما نسميه: روية وتدبر.. ولا يوجد روية أو تدبر في الأفعال الماضية أو الأفعال التي يستحيل فعلها. وفي قضية الروية والتدبر فإن آخر الشهوات أو الكراهية تتعرض مباشرة للفعل أو عدمه وهذا ما يسمى بالارادة. فالارادة هي الفعل وليس الملكية على القدرة. فالحيوانات التي لديها روية لديها أيضاً إرادة^(٢).

(١) رينيه ديكارت، التأملات، ترجمة إلى العربية عثمان أمين (القاهرة: النهضة المصرية، ١٩٦٢). يعلق برتراند رسل على الفلسفة الديكارتية التي تنطلق من الكوجيتو الديكارتية وأنا أفكر إذن أنا موجود I Think Therefore I am بقوله أنها «فلسفة مهمة وذلك لأنها حاولت القضاء على الثنائية التأنيبية بين المادة والفكر. فالمفعل عند ديكارت لا يحرك المادة ولا يحرك الجسم، وهي فكرة جديدة، وكذلك فإن المادة لا تحرك العقل. والمادة عند ديكارت تحكمها القوانين الفيزيائية، وعلى ذلك فلم يعد هناك حاجة للنفس الارسطية في تحريك المادة أو نمو أعضاء الحيوان. إن الحركة عند ديكارت محددة بالقوانين الفيزيائية فقط. انظر في:

Bertrand Russel, A History of Western Philosophy, (London: Simon and Shuster, 1945), pp. 587-586.

Thomas Hobbes of Malmesbury, Leviathan of the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil, (London: Penguin Books, 1978), pp. 126-127, edited by C.B. Macpherson. First published in 1651. (٢)

وعلى ذلك يمكن القول أن حركات الإنسان وتصرفاته قائمة على الشهوة والكه
أولاً، ورغبة في امتلاك ناحية القوة ثانياً، وعلى كل إنسان أن يسعى للحصول على قوة ما،
ومع ذلك فليس كل إنسان مؤهلاً للحصول على القوة التي يمتلكها الآخرون أو البحث
عن قوة أكثر مما يمكن الحصول عليه في الدرجة الثالثة.

هدف (هوبز) من تركيزه على القوة وضرورة الحصول عليها بقصد شرح علاقة
الإنسان بغيره من أفراد مجتمعه. والقوة عنده إما قوة طبيعية أو صناعية. وتتمثل الأولى
بكونها إحدى ملكات الجسم أو العقل كالقوة العضلية والشكل والدكاء والفرن والعظمة
والشرف.. الخ، بينما يمثل النوع الثاني من القوة: الغنى والسمة والاصدقاء ورعاية الله
وعنايته وما يسميه الناس بالخط الجيد^(١). ويخلص (هوبز) بذلك إلى أن لكل إنسان ثمن
أو قيمة تحدد على أساس القوة التي يمتلكها، الأمر الذي يحدد علاقة الأفراد معاً داخل
المجتمع^(٢).

إذا كان تركيز هوبز على القوة من أجل خلق الإنسان في تينته، فإنه يؤكد أن الحياة
لا تزيد عن كونها حركة اطراف وما عدا ذلك فهي حياة صناعية. حتى أن دولة الرفاه أو
ما سماها بالتين إنما هو عمل صناعي صرف، والسيادة عنده لا تزيد عن كونها روح
صناعية. والإحساسات الانسانية لا تتم إلا من خلال المواضيع الخارجية كاللون والصوت
وما إلى ذلك، والصفات التي تمتاز بها المواضيع الخارجية والتي تتطابق مع الإحساسات
الانسانية هي حركات ايضاً. وإن القانون الحركي الأول إنما هو قانون نفسي صرف،
وعلى ذلك يرى هوبز بأن تتابع أفكارنا محكوم بالقوانين كقانون التجميع أو قانون
الهدف الفكري الذي نهجه^(٣).

وأما (اسبينوزا) فقد تعرض لدراسة العقل والمواطن في كتابه الاخلاق. وكتاب
(اسبينوزا) هذا يتناول ثلاث مسائل رئيسة. فهو يبدأ بالميتافيزيقا وينتقل إلى سيكولوجية
المواطن والإرادة وأخيراً ينتقل إلى وضع أسس أخلاقية بناء على الميتافيزيقا وعلم النفس.
ويلاحظ «برتراند رسل» أن ميتافيزيقا «اسبينوزا» مستمدة من «ديكارته» وعلم نفسه
استمرار لهوبز وأما الأخلاق عنده فهي من بنات أفكاره^(٤). وإذا كانت الحتمية الديكارتية

(١) المرجع السابق، الفصل العاشر، وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٣) المرجع السابق، الفصول السادس - العاشر، ص ١١٨ - ١٦٠.

(٤) برتراند رسل، ذكر سابقاً، ص ٥٧٠.

تؤكد وجود عناصر الله. والعقل والمادة، فقد أكد اسبينوزا على عنصر واحد فقط وهو الله أو الطبيعة. وما الفكر والزمان إلا سمات لله إلى جانب سمات أخرى غير متناهية العدد، إلا أن معظم هذه السمات غير معروفة لدينا. وأما النفس الإنسانية الفردية فهي لا تزيد عن كونها صفة وليست شيئاً، وهي في الوقت نفسه مظهراً للهياً^(١).

يُحكم كل شيء في الوجود عند اسبينوزا عن طريق ضرورة منطقية، ولا يوجد شيء اسمه حرية الإرادة في المجال العقلي أو الصدفة في مجال المادة. وكل ما حدث فهو نتيجة للطبيعة الالهية. وعلى ذلك فإنه عندما يبحث في قضية العواطف ينطلق من فرضية تقول: «إن العقل الانساني يتمتع بمعرفة خلود الله وجوهره اللامتناهي».

ولكنه يعود في معرض حديثه عن العواطف الإنسانية ليؤكد لقارئه بأن «كل شيء في ذاته يحافظ على كيانه»، وبناء على ذلك فإنه لا مناص من ظهور قضايا الحب والكره والصراع^(٢). ويذهب (اسبينوزا) في تفسيره النفسي للكره بأنه: «من يعتقد بأن موضوع الكره قد تحطم يشعر بالنشوة.. وإذا رأينا أن أحداً يستشعر السعادة بموضوع معين فإنه هو وحده الذي يشعر بذلك. «وهنا نلاحظ النظرة الفردية في الفلسفة العاطفية لاسبينوزا: ولكن القارئ يلاحظ من خلال فروض الجزء الثالث من كتابه بأن «الكره يمكن أن يتعدى الشخص الواحد الذي تحطم أخيراً من قبل الحب». وعلى ذلك يعني اسبينوزا: فرضه الخامس في الجزء الثالث من كتابه بقوله: إن الأشياء المتناقضة في طبيعتها، أي تلك التي لا تستطيع تشكيل موضوع واحد فإن أحد العنصرين يحطم الآخر ويقضي عليه^(٣). ويؤكد اسبينوزا أننا نحافظ على ذواتنا بواسطة عواطفنا التي تعمل عملاً مباشراً أو أساسياً في الأمر. ومع ذلك فإن عملية الحفاظ على الذات تتغير سماتها عندما ندرك أن الحقيقي والموجب في أنفسنا هو الذي يربطنا بالكل، وليس ذلك الذي يحافظ على المظاهر المتفرقة^(٤).

أما الأجزاء الأخيرة من كتاب الأخلاق لاسبينوزا فيبحث في احدها قوة العواطف أو ما يطلق عليه «عبودية الانسان» Human bondage ويبحث في الآخر قوة الفهم أو

(١) Baruch Spinoza, The Ethics and Selected Letters, translated by Samuel Shirley, edited by Seymour Feldman (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1982), p. 31 and after. First published in 1677.

(٢) Ibid. part 111, pp. 103-152. The above quotation is on pp. 130-133.

(٣) Ibid. p. 109.

(٤) Ibid. p. 140.

ما يسميه بحرية الإنسان **Human Freedom**. ويرى أسبينوزا أن عبوديتنا تتحدد من خلال العوامل الخارجية، وتتحدد حريتنا من خلال إرادتنا الداخلية. وما الأخطاء الإنسانية إلا عبارة عن مجموع أخطاء الأفراد الناجمة عن عدم فهم الظروف الموضوعية المحيطة، والرجل الحكيم لا يقع في الزلل ويبقى سعيداً. والحكيم دائم النظرة للحفاظ على ذاته التي تؤيد حكم تصرفاته وأنه لا يوجد فضيلة اكمل من أن يحافظ الإنسان على ذاته. ولكن قضية الحفاظ على الذات عند أسبينوزا تختلف عن تلك التي نادى بها النفعيون وغير الحكماء، فالحكيم الذي يرى قمة العقلانية في معرفة الله^(١). وأن الشيء الجيد ما هو نافع لنا وأن الشيء الرديء فهو الذي لا نفع منه^(٢). والعواطف هي عبارة عن تلك التي تنطلق من أفكار ناقصة ومتصارعة مع أفكار الآخرين. وأما أولئك الذين يعيشون في طاعة العقل وباتفاق معه فإن أفكارهم وتصرفاتهم تكون متطابقة. والنشوة في حد ذاتها جيدة ولكن الخوف والأمل والألم أشياء سيئة^(٣)، وبناء على ذلك: فإن الذي يندم على فعله فهو إنسان بالسيء^(٤)، لأن الذي سيحدث سوف يحدث ولا يمكن تغييره. إن جهلنا فقط هو الذي يجعلنا نعتقد بأننا قادرون على تغيير المستقبل، وعلى ذلك فإن الأمل والألم والخوف أمور سيئة للغاية لأنها تنظر بشكل كبير إلى المستقبل الأمر الذي ينبع من نقص في الحكمة.

تتبع القيمة الحقيقية لكل كائن من كونه ملاصقاً للكل. وكما أن الله وحدة واحدة فإن العالم أيضاً وحدة واحدة. وكلما كانت أجزاء العالم ملتصقة معاً كلما كانت قيمتها أكثر وخيرها أعم. وعلى ذلك، يقرر أسبينوزا أن معرفة الشر عبارة عن نقص في المعرفة، فالله واحد كامل لأنه لا يعرف الشر، ولأنه لا يوجد شر لديه يراد أن يعرف. وأن المظهر الشرير لا يوجد إلا عندما تفصل أجزاء العالم بعضها عن بعضها الآخر. ويلاحظ من قراءة الأجزاء الأخيرة لاختلاق أسبينوزا أن هدفه الأول والأخير إنما هو تحرير الإنسان من الخوف. فالإنسان لا يخاف أي شيء بما في ذلك الموت. فالرجل الحكيم لا يفكر في

(١) Ibid. p. 189 He says "The mind's highest good is the knowledge of God, and the mind's highest virtue is to know God." (Proposition 28).

(٢) Ibid. p. 155.

(٣) Ibid. p. 178. Proposition 41 and p. 182 proposition 47 of part IV.

(٤) Ibid. p. 185, proposition 54 reads: "repentance is not a virtue, i.e. it does not arise from reason; he who repents of his action is doubly unhappy or weak."

الموت ولكنه دائم التأمل في الحياة^(١).

وعلى الرغم من غياب حياة الخلود للأجسام بعد الموت، إلا أن هناك جزءاً عقلياً خالداً. ويمكن أن يتذكر أو يتخيل عندما يكون مصاحباً للجسم (أي في الحياة الدنيا)، إلا أن حياة خلود الجسم لا تكون إلا عن طريق فكرة الله، وهذه الفكرة الوحيدة التي يمكن أن تفسر لنا خلود الجسم الإنساني هي الجزء الخالد من العقل. إن تجربة حب الله العقلانية من قبل الأفراد هي التي تجعلهم خالدين^(٢). ويختتم اسبينوزا القسم الخامس من كتابه بالكلمات التالية:

إن الرجل الحكيم نادراً ما يكون مضطرب النفس، ولكنه على دراية وحي بذاته وباللله والأشياء من حوله، وذلك نتيجة لضرورة خالدة لا تنضب.. وإذا كانت الطريق إلى معرفتنا ذلك صعبة إلا أنه يمكن التعرف عليها^(٣).

إن الذي يهمنا هنا ليس فلسفة هوبز واسبينوزا من حيث الفلسفة الخالصة والنظر بها، ولكن الأهم من هذا وذاك هو إثارة أسئلة تتعلق بحقوق الإنسان كما كان الأمر بالنسبة للأسئلة التي طرحت في الجزء السابق. فهل صراع المواقف الهوبزية يضمن حقوق الإنسان في التطبيق العملي أم وحدة وجود اسبينوزا؟ وهل تحقيق فعل من الأفعال التابعة للشهوة الهوبزية يحقق ذلك، وهل ذلك التابع لجمال الكره والاشمزاز يتيح لنا المجال للتفريق بين أناس يتمتعون بحقوق إنسانية وآخرين لا يحق لهم ذلك؟ أم أن (حكيم) اسبينوزا سيحقق حقوقه الإنسانية بغير تعب ولا عناء خلافاً للرجل العادي غير الحكيم؟ هذه الأسئلة وغيرها ستحاول هذه الدراسة الإجابة عنها في فصول لاحقة.

Ibid. p. 193, Proposition 67 reads: A free man thinks of death least of all things, and his wisdom is a meditation of life, not of death. (١)

Ibid, p.222. Proposition 39 of part V. (٢)

Ibid, p. 225. (٣)

الإنسان

وعلى الرغم من أن هوبز واسبينوزا قد بحثا في الإنسان ووجوده من حيث هو عاطفة وعقل خلافاً للفلسفة الأرسطية التي اعتبرت النفس جوهر الانسان، فإن فلاسفة آخرين قد ركزوا على تحليل العناصر الأساسية لوعي الانسان وأفعال الفهم الإنساني كجزء هام من قوة المعرفة الإنسانية العقلية، وذلك من أجل تأكيد جوهر وجود الانسان. وبعبارة أخرى فإن جوهر الإنسان يكمن في وعيه وفهمه للمعرفة ومصادرها. فجون لوك مثلاً ينطلق من قاعدة تختلف عن سبقه عند تحليلهم للإنسان. فالأفكار عنده تتولد عن التجربة. ومصدر معرفة الانسان هي تجربته الخاصة. ولكن هذه التجربة هي نتيجة انطباع أفكار اودعها الله في عقل الإنسان الذي لا يزيد عن كونه صفحة بيضاء تطبع عليها الأشياء التي يريد الانسان معرفتها. وبذلك يكون (لوك) قد قطع الطريق على الدرجاتيين (القطعيين) الذي يؤمنون بأن المعرفة الإنسانية ناتجة عن إطار معين أقره الدين أو القانون أو العرف، ويؤكد لوك أن النظرة القطعية للأمور تؤدي الى تحطيم المعرفة وفي ذلك يقول:

إننا نأمل أن نرى في عيوننا معرفة الفهم، عن طريق الحقيقة والعقل بما نملكه من حقائق المعرفة. ان طوفان (سيل) آراء الآخرين في عقولنا لا تعني أننا نعرف أكثر بالرغم من إمكانية كون هذه الآراء حقائق.. وعندما يقع نظر الناس على فروض تكاد لا يشك بها للوهلة الأولى، فانه من السهولة أن تتحول هذه الفروض الى اعتقادات صحيحة وراسخة. وعند التوصل لمثل هذا الوضع فإن ذلك يخفف من حدة ألم البحث والتشبيب.. وتصبح جملة هذه الفروض قواعد ثابتة (وصادية) ونافعة لكل زمان ومكان) ولا يحق لنا مناقشتها.. الأمر الذي قد يفيد جماعة (لاخراض معينة)^(١).

إذا كان مصدر المعرفة عند لوك هو التجربة الناتجة عن انعكاس الإحساسات على العقل، فإن مصدر الخير والشر هو الشعور بالنشوة أو الألم. فإذا كانت الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى تنظر الى أن الخير نابع من معرفة الله، والشر نابع من عدم المعرفة، فإن

John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, edited, by A.C. Fraser (١)
(Oxford: Clarendon Press, 1894), Book IV Chapter 3, pp. 24-25.

لوك يرى خلاف ذلك اذ يقول:

إن الأشياء حميرة أو شريرة بناء على علاقتها بما هو سبب نشوة
وسعادة أو ألم. فالحير يكمن في الأسباب التي تزيد من سعادتنا أو تقلل
حدة الألم فبنا والشر يكمن في الأسباب التي تؤدي لآلنا أو تقلل
السعادة لدينا^(١).

ويرى لوك أن كل واحد منا قادر على تمييز الخير من الشر لان ذلك من قبيل الافكار
السهلة التي لا تحتاج الى تحليل أو تعريف، فهما جزءان من تجارب الإنسان اليومية. وأن
أي فكرة نابعة من الإحساس أو الانعكاس الاحساسى تكون فكرة بذاتها، اذ أن كل فكرة
منها اما أن تكون مصاحبة للسرور والسعادة وإما أن تكون مصاحبة للألم. والواقع فإن
لوك يعتمد في تحليله هذا على نظريته في المعرفة التي لا تعترف الا بوجود ذواتنا والله
والأجسام. وتعود معرفتنا لله لمصدر داخلي فبنا، أما مصدر معرفتنا لذواتنا وللأجسام
المادية حولنا إنما هو ناتج عن الإحساس.

أما ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) David Hume فقد قدم تعديلات على نظرية
لوك في المعرفة على الرغم من متابعة طريقة لوك: البحث في الفهم الإنسانى والذي يعتمد
على الإحساس. فاذا كان لوك قد تحدث عن الأفكار الناتجة عن الأحاسيس وانعكاساتها،
فقد فرق هيوم بين الانطباع Impressions والأفكار Ideas اذ أن الإنسان يستطيع أن
يفرق بين التصور العقلي، عندما يشعر بالحرارة الزائدة أو الحرارة المعتدلة المتعشة للجسم،
وبين تذكر هذا التصور أو استرجاعه الى الذاكرة عن طريق التخيل. فان هذه الملكات
(التخيل والتذكر والتصور.. الخ) تطبع صورة التصور العقلي الناتج عن الأحاسيس،
ولكنها لا تقوى على الوصول الى المكانة الفعلية للشعور الحقيقي العقلي^(٢). وبذلك
يفصل هيوم بين العقل من حيث هو عقل، يجمع في ثناياه الأفكار الحقيقية، وبين
الأحاسيس القائمة على التخيل أو التذكر، وهما يشكلان الإنسان عند هيوم. وقد يكون
في الفقرة التالية ما يزيد من وضوح نظرية هيوم في المعرفة.

نستطيع أن نلاحظ الفرق بين التصورات العقلية عندما ننظر الى
رجل غاضب وأخر غير ذلك، وكذلك يمكن أن نفرق بين تصورنا عن

Ibid. Book 11, Chapter 20.

(١)

David Hume, An Essay Concerning The Human Understanding, edited by L.A.

(٢)

Selby-Bigge, (Oxford: clarendon Press, 1894), chapter 1.

إنسان غارق في الحب وآخر يتحدث عن شعور الحب فقط... وهنا يمكن أن نقسم التصورات العقلية إلى قسمين تبعاً لتأثيرهما القوي أو الضعيف. فالتصورات ذات التأثير القليل يمكن تسميتها بالأفكار، أما النوع الآخر ذو التأثير الفعال فيمكن أن نطلق عليه اسم الإنطباع، وهي مجموعة الأحاسيس القوية كالسمع والنظر والشعور والحب، أما الكره أو الرغبة أو الازدراء.. وعلى الرغم من أن أفكارنا حرة، إلا أنها تكون مقيدة بالتجربة الحسية فنحن نستطيع أن نتصور جبلاً من الذهب وذلك عن طريق ربطنا بين الجبل والذهب وهي أحاسيس عقلية. وكذلك عندما تصور عبارة «رجل غامض» فأنني أربط عن طريق الأحاسيس، بين صورة الرجل وصورة الفضيلة.. وعلى ذلك فإن مصادر معلوماتنا عن الأشياء تكون نابعة إما من إحساساتنا الداخلية أو تلك الخارجية.. وبصفة فلسفية أخرى أقول أن كل أفكارنا وتصوراتنا ما هي إلا صور لانطباعاتها^(١).

وعلى هذا الأساس فإن هيوم كجورج لوك تماماً: اهتم بتحليل العناصر الأساسية للوعي الإنساني وأفعال الفهم الإنساني كجزء هام من قوة المعرفة الإنسانية العقلية، وإن الوعي الإنساني عبارة عن أجزاء مستقلة على الرغم من ارتباط هذه الأجزاء بشكل علاقات أو ارتباطات، وسواء نظرنا إلى الإنسان ككل واحد من حيث هو نفس وعقل وجسم أو نظرنا إليه من حيث هو أجزاء متفرقة، أو نظرنا إليه من حيث علاقته بالآخرين من أفراد مجتمعة، فإن اختلاف الآراء الفلسفية والنفسية ستظل قائمة بين مؤيد ومعارض، فكما أبد توماس الاكوينى الوحدة الإنسانية، عارضها كل من هوبز ولوك، وكما أبد وليم جيمس وفرويد الإنسان ونجزة التأثيرات الداخلية الانسانية والعوامل الجنسية وغير الجنسية ذات التأثير الفعال في حياة الإنسان، عارض الأمر كل من ديكارت واسبينوزا من قبل بتأكيدهما على أن الوحدة الكلية الشاملة ليست من أقسام الإنسان ذاته بل تعدى الأمر إلى أجزاء الإنسان والعالم والله.

الإنسان والكائنات الأخرى

وبغض النظر عن كون الإنسان أجزءاً منفصلة، يمكن دراسة هذه الأجزاء كل على حدة أو أن كل واحد غير منفصل عن العالم الطبيعي وما بعد الطبيعي، إلا أن الشيء الذي لا جدال فيه أن الإنسان من حيث هو انسان يختلف عن الكائنات الأخرى من حيث ما يتمتع به من عقلانية وإرادة ووعي، خلافاً للكائنات الأخرى التي لا تملك مثل هذه القوى، ولم نلاحظ من بين الفلاسفة الذين ذكروا سابقاً على الأقل، من أنكر وجود صفات العقلانية أو الإرادة أو الوعي أو ما شابه ذلك من صفات تجعل من الإنسان كائناً مختلفاً عن غيره من الكائنات. ومع أن بعض الآراء تجد أن بعض المجتمعات كمجتمعات النحل أو النمل لا تخلو من العقلانية، إلا أننا نعتقد أن المجتمعات الإنسانية بما فيها من أفعال عقلانية وقدرة لغوية تجعلها مختلفة اختلافاً كبيراً عن مجتمعات النحل أو النمل. والواقع فإن ما يملكه الإنسان من قدرات وملكات تجعله متميزاً عن غيره. فاللغة والفهم وتفاعل الإنسان مع البيئة التي يعيش فيها تجعله كائناً متميزاً عن بقية الكائنات الأخرى. وعلى ذلك فلا عجب أن العلم الحديث سواء ما كان منه انثروبولوجياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً، أو سياسياً، أو نفسياً.. الخ لا يقصد دراسة الإنسان وحده بل يشمل الإنسان وبيئته ومجتمعه وعمله وما يتعلق به من أمور.

نحن ننظر هنا إلى الإنسان من حيث هو جملة من الأحاسيس والعقلانية والفهم والإرادة ولديه ملكات قادرة على التفاعل مع البيئة التي يعيشها والأفراد الذين يتعامل معهم. والواقع فإن أثر الانسان وتأثره في وسطه الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، هو المقياس الذي يمكننا النظر فيه إلى الإنسان وحقوقه الطبيعية في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية كما سنرى في الفصول اللاحقة.

الإنسان الذي هو مدار بحثنا ذلك الحيوان العقلاني ذو الإرادة الحرة. وعلى غرار هذا فأننا يمكن ان نميز بين المخلوقات الحية وغير الحية أو أن نفرق بين النبات وبين الحيوان، فهل يختلف الإنسان عن غيره من الكائنات في صفات معينة كالملكات العقلية والجسمية أم أن الخلاف في الدرجة فقط؟ يعتقد دارون Darwin أن الفرق في العقل الإنساني وعقل الحيوانات العليا هو فرق درجة وليس فرق نوع. ويؤكد أن الأحاسيس والشعور الداخلي ومختلف العواطف والقوى الأخرى كالحب والانتباه والتذكر والتخيل وغيرها

من القوى التي يمتلكها الانسان تلاحظ أيضاً في الحيوانات العليا وبعض الحيوانات الدنيا. ويضيف دارون الى ذلك إمكانية تطوير هذه الحيوانات وقواها العقلية والبدنية كما هو الحال بالنسبة للكلاب أو الحيوانات الأليفة، ففي كتاب أصل الأنواع يقول:

.. والخلاصة أنني أعتقد أن الألوام لا بد من أن تتقلب في سلسلة تطورها الى كائنات محدودة الصفات. فانها لا تكون في أي عصر من عصور تطورها في حال من التخالط والتعشوش يقتضيها وجود حلقات وسطى كثيرة التحول والتطور وترتبط بينها وذلك للأسباب التالية:
(١) أن الضروب الجديدة بطيئة التغيير.. (٢) أن المساحات المتسعة المترامية الأطراف التي نراها في الزمان الحاضر كتلة واحدة، يغلب أن يكون قد مر بها زمان، لا يبعد عن زماننا هذا كثيراً، كانت فيه قطعاً متفرقة بعضها عن بعض، وأن الحالات الطبيعية التي أحاطت بها قد ساعدت على استحداث صور عديدة خصصت الآن بصفات معينة، وهي التي ندعوها بالأنواع الرئيسة.. (٣) اذا نشأت ضربان أو أكثر في بقعتين مختلفتين من إقليم يحدّه متصل الأطراف، فالغالب أن لا تحدث الضروب الوسطى التي تربط بين البقعتين اللتين يقطعنها الضربان الأولان.. وإخيراً (٤) اذا نظرنا في التاريخ المضوي للأرض.. فلا بد أن نجد.. ضرباً وسطى لأعداد لها تربط بين أنواع كل مجموع يحدّه. ولكن الانتخاب الطبيعي (يؤدي) الى افناء كل الصور الأولى التي اشتقت منها أنواعنا الحالية..^(١)

ويرى دارون في كتابه الآخر (انحدار الانسان): The Descent of Man أننا اذا استطعنا أن نثبت أن بعض المفاهيم العقلية: كتشكيل المفاهيم العامة والوعي الذاتي مقصورة على الإنسان فقط، فان هذه الاشكال العقلانية لم تأت نتيجة الصدفة البحتة من جراء وجود المللكات العليا وإنما هي نتيجة استعمال اللغة^(٢). والواقع فان هذا يعني أن الإنسان يختلف عن غيره بنفس الطريقة التي تختلف الكائنات الحية فيها عن بعضها بعضاً. ولكن آخرين من الفلاسفة والكتاب يعتقدون بأن صفة العقلانية هي الصفة الوحيدة التي تميز الإنسان عن غيره من الكائنات وبخاصة تلك التي تصف بالوحشية أو

(١) تشارلز دارون، أصل الأنواع، ترجمة الى العربية اسماعيل مطهر (بصوت: مكتبة النهضة، بلا تاريخ)، ص ٣٣٦-٣٣٧.

(٢) Charles Darwin, The Descent of Man, (New York: R. West, 1902), p. 287. A new publication by Book Worm in 1981.

الصفات غير الإنسانية. ويصف جون ملتون الإنسان بأنه «في منزلة أقل من منزلة الملائكة بقليل»^(١). وسواء وصف الإنسان بالعقلانية أم بالوحشية ومن ثم تطور إلى حال من العقلانية فإن الذي لا شك فيه أن الحيوان وإن كان من الحيوانات العليا، فإنه لا يقوى على الوصول إلى درجة عقلانية الإنسان حتى عندما يكون الأخير في حالة الوحشية. ويتفق كل من (جون لوك) و (وليم جيمس) على أن الحيوانات لا تملك التصرف العقلي ولا القدرة على ربط المفاهيم المتشابهة. والواقع فإنه إلى جانب هذه الميزة الإنسانية فإن الإنسان كائن ضاحك وكائن متحدث وهذا ناتج عن قدرته على ربط المفاهيم العقلية الأمر الذي لا يقوى عليه الحيوان. وقد أكد آدم سميث أيضاً أن في ملكات الإنسان العقلية وقدراته سبباً من الأسباب التي تجعل الإنسان مختلفاً عن الحيوان. ويؤكد فيلسوف ثرو الام *The Wealth of Nations* ميزة أخرى ينفرد فيها الإنسان عن غيره من الكائنات وهي قدرته على خلق المجتمع العادل من خلال التضام مع أفراد بني جلدته على الرغم من أنه (أي الإنسان) موجه من قبل قوى اقتصادية ناتجة عن تقسيم العمل. فيفضل تقسيم العمل يتنافس الأفراد لاشباع رغباتهم وميولهم الخاصة بحيث يؤدي ذلك إلى القضاء على أنانيتهم. فالتنافس السلمي لا يعني الصراع بقدر ما يعني انسجام المصالح الفردية بعضها مع بعضها الآخر. ويدلل سميث على ذلك في افتتاحية الفصل الثاني من الكتاب الأول من *ثروة الأمم* حيث يقول:

إن تقسيم العمل يؤدي إلى مكاسب جمّة، وهي في الأصل ليست من نتائج الحكمة الإنسانية التي تهدف إلى بناء الثروة والغنى... إذ أن هناك ميلاً إنسانياً للمقايضة والتعامل بين الأفراد.. انه لا يوجد مقايضة بين الكلاب، كأن يقايض كلب كلباً آخر عظمة عظيمة، ولكن الميل الإنساني للمقايضة كائن بين الأفراد.. وللإنسان مناسبات عديدة لمساعدة إخوانه من بني البشر، ولكن هذه المساعدة لا تأتي عن طريق اربحية الفرد الذي يريد تقديم المساعدة، ولكنه يقوم بذلك نتيجة مصالحه الذاتية الخالصة، ويبين للأخمين أن هذا العمل المصلحي لا

John Milton. "Paradise Lost," In Complete Poems and Major Prose, edited by Merritt (١) Hughes, (Indianapolis: The Odyssey Press, 1957), Book IV, p. 287. Milton says: O Hell! What do mine eyes with grief behold, Into our room of bliss thus high advanc'd creatures of other mould, earth-born perhaps, Not spirits, yet to heavenly spirits bright Little inferior; whom my thoughts pursue with wonder, and could love, so lively shines in them Divine resemblance, and such grace The land that form'd them on their shape hath pour'd.

يشمل فرداً واحداً فقط بل يشمل المجموع.. إن الذي يقترح مقابضة شيء بشيء، يلي مصلحة ذاتية وأخرى جماعية..^(١).

وعلى الرغم من اختلاف وجهات نظر الفلاسفة والمفكرين الغربيين في تفسيراتهم عن الفرق بين الإنسان والحيوان كالحلاف بين روسو Rousseau ولوك Locke وسمث Smith إلا أنهم يجمعون على أن الفرق بين الإنسان والحيوان هو فرق في النوع وليس في الدرجة. وهم بذلك يتفقون مع كل من افلاطون Plato وارسطو Aristotle والقدس أوغسطين St. Augustine وتوما الاكوييني T. Aquines وديكارات Descartes واسبينوزا Spinoza وكانت Kant وهيجل Hegel حيث يؤكدون أن للإنسان ملكة Faculty مميزة هي العقل أو الفكر أو الذكاء أو الادراك. ولكن الخلاف الناشئ بينهم لا ينبع من انكارهم لنظرية معينة تفسر معنى العقلانية بقدر انكارهم لأي ملكة يملكها الإنسان وهي الملكة العقلانية مقابل الملكة الوحشية التي يملكها الحيوان، والواقع فانه يمكن النظر إلى قضية الأخلاق في وجهات النظر هذه عند بحث الحضارة الإنسانية وما تشمله من علم وفن وقانون وفلسفة وبناء دولة وأمة وما إلى ذلك. فالبحث في مفهوم العدالة أو مفهوم الحرية أو مفهوم المساواة، يضطر الباحث للنظر في قضية التمرد الإنساني ضد الآخرين أو التعاطف معهم. فجمهورية افلاطون مثلاً لو نظرنا إليها من حيث هي محاولة للتمرد على ما هو موجود من أجل تثبيت مفهوم العدالة ومن أجل رفض أناس والتعاطف مع آخرين. وقد لا تقتصر قضية الرفض على الإنسان فقط بل تشمل غيره من الحيوانات التي يدجنها والنباتات التي يتغذى عليها. أضف إلى ذلك أنه يتمتع بنسبة من الذكاء والادراك الذي يستعمله في تعاطفه مع الآخرين من أجل بناء مجتمع إنساني يكون هو نفسه عضواً فيه.

ولكن الجدال حول هذا الأمر يترك لنا سؤالاً يتعلق بملكات الإنسان العقلية التي تميزه عن الحيوان، بل وتجعله مختلفاً عن غيره من الكائنات الحية. فإلى أي حد يمكن للإنسان أن يطور ملكاته العقلية والعملية بحيث يشكل هذا التطوير عنصراً حاسماً في الفصل بين ما هو إنساني وما هو حيواني؟ وبالإضافة إلى ذلك وعلى الرغم من إجماع الفلاسفة الغربية على اشتراك الإنسان والحيوان في قضايا الجنس والشه والذوق والرؤيا إلا أن الجدال محتد

(١) Adam Smith, *An Inquiry Into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*, (Chicago: Chicago University Press, 1976), pp. 17-18.

حول مقدار تطوير الملكات العقلية، عند كل من الإنسان والحيوان؟ وهل ينتج عن هذه الأحاسيس قوة في الذاكرة والتخيل لدى كل منهما بالتساوي.

ليست الإجابة على هذه الاسئلة بالشئ اليسير. كما أننا لا نستطيع الاعتماد على الملاحظات الخارجية من خلال تصرفات وحركات كل من الإنسان والحيوان حيث تزداد القضية تعقيداً عندما تعزى ملكات المعرفة للإنسان وحده. لقد كان ينظر في العصور القديمة أو الوسطى الى ملكة الإحساس، وبما تشمله من ذاكرة وتخيل، كشيء مميز عن غيرها من الملكات والتي غالباً ما أطلق عليها اسم العقل أو الإدراك أو الذكاء. وقد ركز كل من افلاطون وارسطو والقديس اوغسطين وتوماس الاكويني على مفاهيم مختلفة للإدراك أو العقل في حد ذاته، وفي علاقته مع غيره من المفاهيم ذات الصلة بالإحساس والتخيل، إلا أنهم لم يمحصوا وجود هذه الملكة كجزء مستقل عن غيرها من الملكات، وبهذا تجمع الآراء على أن الإنسان وحده هو القادر على الفهم والتعقل. وهو وحده القادر على معرفة الكل والجزء والربط بينهما. وينفرد وحده بقدرة على التفكير في قضايا محسوسة واخرى تقع خلف العالم المحسوس كالبحث في الله والمطلق والخلود وما الى ذلك من مفاهيم. وعلى ذلك فاننا ننظر للإنسان على أنه الكائن الوحيد القادر على تفهم حقوقه وواجباته من خلال علاقته بالآخرين ومن خلال تطابق مصلحته مع المصلحة الجماعية العامة.

- ٦ -

خاتمة

بعد استعراض النظريات سألنا الذكر فانه يمكن أن نطرح جملة من الاسئلة التي قد تتعلق بارساء قاعدة انطلاق للبحث في حقوق الإنسان: فهل النظرة الارسطية للإنسان من حيث هو نفس كفيلة بارساء قاعدة لعرض فكرة حقوق الإنسان والاعلاء من شأنها؟ أم أن النظرة الكاتنية وفحصها للأسباب الطبيعية التي تكمن وراء افعال الإنسان هي الكفيلة بقيام مجتمع يضمن حقوق افراده؟ أم أن صراع عواطف هوبز أو الوحدة الكلية الشاملة السبينوزية قادرة على تأكيد حقوق الانسان؟ أم أن التجارب والأحاسيس التي فصلها كل من لوك وهيوم يمكن أن يبنى عليها قواعد وقوانين تؤهلنا لبحث قضية حقوق الانسان؟ وهل الانتخاب الطبيعي الدارويني أو المقايضة السمثية قادرة على تحقيق ما

نصبوا اليه؟ وفوق هذا وذاك فإن هنالك سؤالاً لا بد من النظر في الإجابة عليه: كيف تضمن تنفيذ حقوق الإنسان في الواقع العملي ومن يضمن تنفيذ هذه الحقوق؟ أم أننا سنأخذ بمقولة أرتوند توينبي من أن «العالم قد بدأ سلاباً نهائياً» وقد «استرق الإنسان أخاه الإنسان»^(١) وسوف يظل الأمر كذلك؟ أم أننا سنلاحظ علاقة «السيد والعبد» الهيكلية ما دام على الأرض انسان يتنفس؟^(٢) أم أن «صراع الطبقات» الماركسي سيستمر ما زال هناك «من يملك ومن لا يملك»^(٣) أم أن «العصبية الخلدونية»^(٤) ستمنع حتى الحديث عن شيء اسمه حقوق الانسان؟ ان هذه الاسئلة وما يتعلق بها هي من صلب فصول هذا الكتاب. وقبل محاولة الاجابة عن السؤال: ما هي الحقوق الانسانية التي يدور حولها هذا البحث لا بد من استقراء تاريخي لتطور فكرة حقوق الانسان عبر الحضارات التاريخية المختلفة وذلك في الفصلين الثاني والثالث.

(١) ارنولد توينبي، تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زبادي، (بيروت: الدار الاهلية، ١٩٨٥) الجزء الأول، وما بعده. يتحدث توينبي في هذا الكتاب عن تطور مراحل الحياة البشرية وقد جاء به... ومن هنا فان تقدم الحياة، كان على غير ما فيه طغياناً، أما في أسوأ حالاته فقد كان سلاباً، نهائياً. فمملكة الحيوان كانت، بالنسبة الى مملكة النبات طفيلية.. وبعض أنواع الحيوانات تحافظ على كيانها يقتل أنواع أخرى من الحيوانات وافتراسها والإنسان أصبح من صنف أكلة اللحوم منذ الوقت الذي نزل فيه من منجته القائم في الأشجار وغامر على سطح الأرض، قاتلاً أم مقتولاً. أما الفرائس التي دلمت لمن تقدم الحياة فهي الأنواع التي انقرضت وذلك التي تحمل الأنواع الباقية للمرضعة للتغذية باستمرار - وقد دجن الانسان بعضه أنواع من الحيوانات (غير البشرية) وذلك ليستحوذ على نتائجها، كالغليب والتمسك - وهي حجة، ثم يقتلها بقسوة ليستعين بلحمها طعاماً.. وقد سطت الكائنات البشرية بعضها على بعض، فأكل لحوم البشر والاسترقاق عرضها سجمات متطورة.. (لراجع المذكور أعلاه، ص ٢٧-٢٨).

(٢) George Hegel, The Phenomenology of Mind, translated into English by J.B. Baillie, (New York: Harper Colophon Book, 197), pp. 228-240. Hegel's treatment of the issue is related to independence and dependence of self-consciousness which is reflected, in a way, by lordship and bondage relationships.

(٣) Karl Marx and Fredrick Engels, The Communist manifesto, (Moscow: Progress publishing, 1967), p. 1. The Mandists believe that the history of mankind is the history of class struggle.

(٤) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: الحفافة، بلا تاريخ)، العصبية عند ابن خلدون وهي القاسم المشترك الأعظم في حفظ المجتمع القبلي فيالاستمرار، إذ لا يتم استمرار الحياة القبلية بدون عصبية. وشعب القبيلة لا يحب افراد قبيلته ولكنه يحب عصبيتهم وذلك ولأنهم أكثر بدانة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في الفقر وأغنى عن حاجات التلوث وحبوبها.. وروئسهم يحتاج اليهم غالباً للعصبية التي بها الدائمة، فكان مضطراً الى استئناسهم.. فلا يختل عليه شأن عصبية فيكون فيها هلاكه وهلاكهم..».

الفصل الثاني

حقوق الانسان في التاريخ

.. وكما جاء على لسان هامون (Haemon) في مسرحية انتيجوني (Antigone) لوفيكليس: وأن مدينة لا رأي فيها الا لرجل واحد ليست مدينة على الاطلاق، ولا يكفي أن يتحول الصراع الى مناقشات منطقية الا حيث تقلد قيمة الاختلاف في الرأي وتباح المعارضة، وعلى ذلك فاننا نستطيع ان نحرف قول بلوك (Blake) ونقول: ان المدينة من حيث نظامها الداخلي، مكان يبطئ همة الحرب البدنية ويشجع الحرب العقلية.. فليس من قبيل المصادفة إذن أن أكثر من مدينة تاريخية بلغت ذروتها في حوار يلخص كامل تجربتها في الحياة، ففي سفر أيوب نرى القدس، وفي مؤلفات أفلاطون وسوفوكليس نرى أثينا، وفي كتابات شكسبير ومارلو ودكنز نرى لندن في عصر الملكة اليزابيث. والحوار التمثيلي الى حد ما اكمل رمز، واكبر مبرر للحياة للمدينة، وللسبب نفسه فإن اعظم إمارة تكشف عن اخفاق المدينة وعن انعدام وجودها كشخصية اجتماعية هو عدم وجود تمحدث فيها - وهذا لا يستتبع حتماً أن الصمت يفهم على المدينة، إذ أنه لا تقل عن ذلك الأصوات العالية التي تصدر عن جماعة تردد الالفاظ بنفسها في تطابق معناته الرعب وأن اتسم بالرضى والارتياح. وأن صمت القبور لآخر وأكرم من لفظ الأصوات في مجتمع لا يعرف التطرد ولا المعارضة المنطقية، ولا يعرف التعليق الساخر، ولا التباين المثير، كما لا يعرف تصارع الآراء، ولا الروح المعنوية البقطة. الا أن مثل هذه الدراما تنتهي على وجه التحقيق بفصل ختامي مفاجئ.

Lewis Mumford, City in History, (New York: Harcourt Brace Javanovich, 1961), pp. 117-118.

والاقتطاف اعلاه مأخوذ من الترجمة العربية لابراهيم نصحي (القاهرة: الانجلو، بلا تاريخ) ج/١ ص ٢٠٩-٢١١ .

تمهيد

يهدف هذا الفصل الى النظر في قضايا حقوق الانسان الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بشكل عام وتطورها في بعض العصور والحضارات التاريخية، وبخاصة تلك التي يتوفر لدينا معلومات عنها.

وليس الغرض من هذا الاستعراض البحث في هذه الحضارات بشكل مفصل اذ أن التفصيل ليس مكانه هنا، ولكن الهدف من وراء ذلك هو رصد ورسم صورة لعملية التغير التي حدثت في الأفكار الإنسانية التي دعت الى حقوق الإنسان وتطبيقاتها العملية، وذلك لمعرفة امكانية ضمان تطبيق هذه الحقوق عملياً على المدى الطويل. ويحاول هذا الفصل أيضاً بحث امكانية الإجابة عن السؤال: هل كان هناك بالفعل شيء يطلق عليه حقوق الإنسان؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي الاداة أو الأدوات التي تحفظ تلك الحقوق؟ وإذا لم تكن أفكار حقوق الإنسان قد دخلت حيز التطبيق العملي فما هي الأسباب التي دعت لذلك؟ أضف الى ذلك أن الهدف الأهم من وراء هذا هو أن نتعلم درساً عن كيفية مسار قضية حقوق الإنسان في حقبة زمنية مختلفة أملين التعلم منها للمستقبل.

نقطة الانطلاق:

قد تكون قضية الخوف التي يعاني منها الإنسان منذ أن وجد على سطح البسيطة عاملاً هاماً، إن لم يكن أساسياً، في دفع الانسان للحياة مع الآخرين، بغض النظر عن كونه اجتماعياً كما أكد ذلك أرسطو وابن خلدون وغيرهم. وقد وجد لويس ممفورد L. Mumford في اجلال الإنسان القديم للموتى عنصراً حيوياً دفعه الى «البحث عن مركز ثابت للاجتماع» وبالفعل فإن من عرف الاستقرار هم الموتى، فغالباً ما ترك انسان العصر الحجري موته في مكان تحت رمز معين يعود اليه كلما أراد مناجاة أرواح أجداده، أثناء تجواله طلباً للطعام. وقد يكون في الأمر غرابة أن تبدأ رحلتنا لبحث قضية حقوق الانسان من القبور والكهوف وذلك ليس لأنها المؤشر الأساسي للحضارات فحسب بل

لأنها مصدر الهام قضية حقوق الانسان التي يتساوى فيها الكبير والصغير من أفراد بني البشر.

واستأنس الإنسان الانسان وبنى معه تجمع سكني بعد أن دجن الحيوان وزرع الأرض وبدأت حياة الاستقرار عنده بعد أن كان معرضاً للهلاك أثناء تجواله لجمع غذائه. ويخبرنا الأركيولوجيون أن بناء الانسان لقريته كان بفعل الطمأنينة والبعد عن الخوف كما يدل على ذلك بناء سياجها الواقى ومساحاتها المخلدة وحجار مبانها الضخمة وأبواب بيوتها الصغيرة. ففي داخل سياجها يستطيع أطفال القرية اللعب بأمان، وتكون الماشية في منأى عن خطر الذئاب والفهود، ويخفي سور القرية عن نقطة الحراس باستمرار، وأضحى هدف الانسان في بقاءه وتوالده واستمرار وجوده.

وإذا كان سور القرية وحراسها قد كفل الأمن للأفراد القاطنين بها إلا أنهم لم يكونوا بمنأى عن الحيوانات الكاسرة والمفترسة التي لا تفتك بالانسان فحسب بل تحطم المزروعات والمحاصيل، الأمر الذي دعا فريقاً منهم (معظمهم صيادون) الى مطاردة هذه الحيوانات خارج حدود القرية والفتك بها. وقد لا يكون من قبيل الصدفة أن تكون القوة السياسية قد تركزت في يد أولئك الصيادين الأقوياء. ولكن لويس مفرد يجد أن القوة السياسية كانت دائماً في يد مجلس شيوخ القرية، «فأصول قواعد السلوك والحكومة والقانون والعدل كانت موجودة في مجلس شيوخ القرية.. ويبدو أن هذه الأداة البدائية من أدوات الحكم كانت من خصائص المجتمعات القروية في كل العصور. ولقد بلغ من خطورة شأن هذه المنظمة أنها تركت طابعها على كل القصص الدينية ونشاط الأداة الحكومية في مدن بلاد ما بين النهرين، إذ أنه الى بعد ذلك بألاف السنين كان لا يزال في بابل مجلس للأكلهة على نمط القرية الحثيق»^(١).

وإذا كانت الهيئة الحاكمة تتصف بذلك فإن الذي لا شك فيه أن اقوياء المجتمع كالصيادين مثلاً الذين كفلوا أمن واستقرار المجتمع بعد مطاردتهم للكاسر من الحيوان قد دار في خلدهم بأن لا يكونوا، على الأقل، جزء من التركيبة السياسية الحاكمة، على الرغم من احتراسهم لكبير السن صاحب الخبرة الحياتية الواسعة. ومما لا شك فيه أيضاً أن التحاسد والتبرم كان جزءاً من السياسة العامة للصيادين الأقوياء كما يتمثل الأمر في الرسومات التي كشف عنها علماء الآثار والتي تصور رجالاً يحملون أقواساً مصوبة نحو بعضهم بعضاً. فالصياد الماهر يطارد الحيوانات بالليل بينما يهجع الرعاة ليلاً مع خرافهم.

(١) لويس مفرد، المدينة عبر العصور، ذكر سابقاً، الترجمة العربية، ص ٣٢- ٣٤ .

وكان لا بد للصياد من أن يقطع ثمار انتصاراته هذه بخضوع الآخرين له. وقد يكون هذا أول معلوماتنا عن الحياة السياسية والاجتماعية في المجتمعات القروية البدائية، الأمر الذي حوّل الصياد القوي الى ملك مهاب الجانب. ولعل هذه الفترة البدائية الأولى كانت تتسم بالعطف من جانب الرئيس واحترام من جانب المرؤوس. ومع تقدم الحياة السياسية تبدل الأمر ودخل جانب القسوة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم بحيث أدى الى تقويض فكرة الحقوق البشرية التي تعارف عليها المجتمع البدائي.

وقد لعب الراعي دوراً مكماً للدور الصياد، فاذا كان الصياد يلحق الهزيمة بالحيوانات الكاسرة كان الراعي يحافظ على خرافه التي يسمنها ويعدّها للطعام. ويلاحظ أن الصياد والراعي يقومان بدور قيادي يساهم في حفظ أمن المجتمع واستمرار بقائه. فالصياد يؤمن الجانب الهجومي الخارجي بينما يقوم الراعي بتأمين الغذاء. ويتطلب هذا الدور القيادي أناس يقدمون الطاعة والولاء. بيد أن التغيير السياسي فيما بعد أدى الى تغيير مسار كل من الصياد والراعي بالنسبة لدوره القيادي. يقول ممفرد في ذلك:

بيد أن مهنة الصياد قد رفعت من شأن الرتبة في السيطرة وحولت في النهاية مهارته في قتل ما يصيده الى تلك المهنة المنظمة تنظيمياً كبيراً، مهنة تكوين الجيوش وسفك الدماء، على حين أن مهنة الراعي اتجهت نحو كبح جماح القوة والعنف وإقامة قدر من العدالة بمعنى للكّل عن طريقه، ولو كان اضعف أفراد الجماعة، أن يتمتع بالحماية والرعاية. ولا شك في أنه عندما تكونت في النهاية أقدم المجتمعات الحضرية كان الاكراه والافتناع، والاعتداء والدفاع، والحرب والقانون، والقوة والحب، قد رسخت جميعاً في الأسس التي قامت عليها هذه المجتمعات. وعندما ظهرت الملكية، أصبح سيد الحرب وسيد القانون سيداً للأرض كذلك^(١).

وعليه يمكن أن يقال أن النزاع قد بدأ بين الجماعات عندما أصبحت وسائل السيادة محصورة في يد جماعة قوية سخرت قوتها ضد مطالب الضعفاء الذين لا يملكون سوى تقديم الطاعة والولاء. حقاً أن «حرب الكل ضد الكل» الذي يتحدث عنها توماس هوبز قد نظمت لا على شكل فردي، بل على شكل جماعي، كالحال بين طبقة النبلاء وطبقة الفلاحين، الأمر الذي أدى الى العنف أن يأخذ مجراه في التاريخ الحضاري للانسان. والتغيير الاقتصادي وما واكبه من تطور في وسائل الانتاج الزراعي أدى الى وجود

(١) المرجع السابق، ص ٤٢ من الترجمة العربية.

المدن التي كفلت، على حد تعبير أرسطو، الاكتفاء الذاتي لسكانها. وبالفعل فإن المدينة التي أصبحت مركز التجارة والصناعة والاكتفاء الذاتي واختراع الأساليب المريحة للإنسان قد امتد أثرها لتخلق جواً من القسوة والعنف. وظهرت أهمية العمل في إيجاد رئيس ومرؤوس وظهر عامل الكفاح والسيطرة والسيادة والقهر كعامل جديد لم تعرفه حياة القرية الهادئة. فقد تحول الزعيم المحلي في القرية إلى ملك شامخ في المدينة، وأصبح هو الحارس الديني للمعبد ومصدر الحكمة والرشاد والصواب إلى جانب أنه لا يمثل القوانين الإلهية فحسب بل هو من نسل الإلهة أيضاً. وعلى ذلك فقد أصبح أهل المدينة تابعين للملك الشامخ وأصبحت القرية تابعة للمدينة وأضحت حياة الناس تدار من قبل موظفي وعسكري ومدني وجباة ضرائب المدينة المسؤولون جميعاً أمام الملك مباشرة. وقد امتزجت السلطة الملكية الاقتصادية والاجتماعية والدينية مع بعضها بعضاً في بداية الأمر ولا يعلم أحد كم استغرق من وقت حتى بدأت الفوارق بينهما في الظهور. إذ لم يكن هناك في البداية طبقات أو وظائف معينة مقصورة على أفراد معينين، فالزعيم قد يكون إلى جانب كونه زعيماً، طبيب وساحر وفلكي ورجل دين وهكذا، حيث أن جميع هذه الأعمال كانت متداخلة معاً. ومع تطور المدينة أصبح في المجتمع طبقة مميزة تسيطر على الطبقات الأخرى، وعندها ادعى الملوك والزعماء على أنهم يستمدون سلطانهم من مصادر إلهية حيث أصبحوا حلقة الوصل بين السماء والأرض، وبذلك امتزجت السلطتان الدينية والزمنية كما كان الأمر في الحضارات القديمة كالسومرية والآشورية والبابلية والمصرية القديمة والصينية والهندية واليابانية وغيرها.

هذه الأوضاع الجديدة حولت للحاكم صلاحية الانفراد بالسلطة من جهة واسترقاق الآخرين من جهة أخرى. ولم يقتصر الاسترقاق على جماعات أخرى بل امتد الأمر ليشمل طبقات بأكملها داخل مجتمعه، وعلى ذلك فلم يكن هناك حق إنساني إلا ما يقره الحاكم فقط. ويمكن بناء على ذلك تفسير ظاهرة الحرب والسبي والقتل والتدمير، حيث أن كل ملك من الملوك يطمح في مزيد من القوة المادية والمعنوية والتي لا يتم الحصول عليها إلا بمقاتلة الآخرين أو قتلهم أو سبيهم والاستيلاء على ممتلكاتهم ووسائل إنتاجهم. هذا الوضع العام أدى إلى وجود أقلية حاكمة مدمجة بالسلاح على حساب الكثرة التي غالباً ما تنحر من حقوقها الأدمية. فإذا كان ظهور الملك الحربي قد حقق الأمن لنظامه الملكي أولاً ولحاشيته ثانياً ولعسكره في الدرجة الثالثة إلا أنه فرض نظاماً قاسياً على رعيته. ففي بلاد ما بين النهرين مثلاً كان الأرهاب هو السمة العامة للمجتمع، وقد بلغت أعمال

الوحشية ذروتها في شخص آشور بانيال ملك آشور، وتضاعفت مظاهر القسوة هذه ووصلت الذروة «في عهد متأخر كمهد حمورابي (حيث) كانت نصوص القانون الذي اشتهر به تحتوي على قائمة من الذنوب لا حصر لها، وكثير منها طفيف، ولكنها كانت تستوجب العقاب بالموت، أو بالتشويه عملاً بالنص الحرفي لمبدأ العين بالعين والسن بالسن»^(١).

ولكن القضية الجديرة بالملاحظة هنا هي البحث في الأسباب التي تدعو الى الارهاب في منطقة أكثر من غيرها وهي عوامل لم يغفلها الأركيولوجيون والأنثروبولوجيون والمؤرخون والتي من أهمها قسوة الطبيعة. ففي بلاد ما بين النهرين للطبيعة قسوة بالغة تتمثل في فيضان الأنهار غير المتوقع والذي يدمر محصول الفلاح بينما يمثل النيل سلاسة الحياة وسهولتها حيث يعرف الفلاح المصري أوقات الفيضان، الأمر الذي يؤدي الى استغلال المحاصيل الزراعية على خير وجه، وبالتالي يؤدي الى حياة الأمن والاستقرار. ويمكن تفسير القسوة الانسانية كنتيجة للقسوة الطبيعية في بلاد ما بين النهرين ونقيض ذلك في وادي النيل من خلال الضغط والارهاب الذي أدى الى وحدة الأقاليم في المنطقة الأولى بينما أقيمت وحدة الأقاليم في وادي النيل على المنفعة العامة التي تجنى من مياه النيل.

وازدادت الحياة قسوة مع ظهور الملكية الفردية وتقسيم الناس الى اغنياء وفقراء. والواقع فإن الحياة البدائية لم تعرف الملكية الفردية بل كان الناس جميعاً ملكاً للأرض ولم يكونوا هم أنفسهم مالكي الأرض. ومع الزيادة السكانية والتجمع البشري حول المعبد في المدينة أصبحت ملكية الأرض تابعة للمعبد والآله المتمثل بالقائد بالإضافة الى أن الأفراد أيضاً كانوا ملكاً للمعبد، الأمر الذي ارتبط في الذهن أن ملكية الأرض ومن عليها هي من نصيب صاحب السيادة المطلقة، ولم يجر تقسيم للملكية الا عندما بدأ الحكام يوزعون هباتهم للمقرين منهم. ولم تظهر حقوق الملكية بتفاصيل شرعية الا في الألف الثاني قبل الميلاد، اذ يلاحظ قارئ تشريعات حمورابي تفصيلات حول الملكية وحقوق نقلها وإعارتها وما الى ذلك. وقد ازدادت حقوق الملكية مع تقسيم العمل وظهور الطبقات في المجتمعات المدنية حتى أن القوانين المشرعة لا تتوانى في ايقاع اشد العقوبات على أولئك الذين يعتدون على هذه الحقوق.

والواقع فان هذه الأوضاع الجديدة هي التي شكلت دائماً العامل الأساسي في

(١) المرجع السابق، ص ١٤٩ من الترجمة العربية.

افساح المجال لظهور رجل يتربع على القمة وتتوفر له الحرية والاستقلال وحرية الارادة والاختيار بينما تتكون القاعدة العريضة من اولئك الذين ينصاعون للأوامر ويتقيدون بالقوانين ويخضعون للسيطرة والسلطة، كما أنه لا يغيب عن الالذهان ان هذا الوضع الجديده هو الذي نجم عن ضعف النظام القبلي أو الاسري. فعند ظهور الشخص الواحد وسيطرته كالمملك أو الحاكم الذي اختص بامتيازات وحقوق كانت مقصورة عليه وحده، الا انها - ومع مرور الزمن - انتقلت الى آخرين، وظل غيرهم محروماً منها، وهو ما شكل نظام الرق والاسترقاق. وقد لا يبالغ الكاتب ان قال ان معظم الحضارات قد قامت على اكتاف الرقيق، وبالمثل يمكن أن يقال أن الثروات الطائلة التي يجمعها أفراد مهيمنون لا تتم الا عن طريق الاسترقاق والقسوة التي تخلو من الشعور تجاه الآخرين. وعليه يمكن تفسير ظهور ثنائية العلاقة بين السيد (صاحب الحقوق المالك) والعبد (فاقد الحقوق المملوك). وإذا كان ارسطو قد وصف التجمع السكاني في دولة المدينة بقصد الاكتفاء الذاتي والحياة المستقرة الهنيئة فانه قد اعتبر ثنائية العلاقة بين السيد والعبد شيء طبيعي للغاية، حتى أنه أكد على أن العبودية نظام اقتره الطبيعة وباركته الحياة العملية. وعلى هذا الأساس فإن الفترة الأولى التي شاهدت عصر ما قبل التاريخ والحضارات القديمة لم تتعرض لقضية حقوق الانسان بمعنى حقه في تقرير مصيره أو حقه في الوجود.. الخ، حتى أن القوانين التي وضعها حمورابي لا تفضي الا لان يكون الناس جميعاً بلا عيون وبلا أسنان وبلا أطراف، وفي نهاية الأمر فلا نجد داخل المجتمع الانساني سوى عقاب يتبعه عقاب وليس العكس. ومع هذا وذاك فلم تكن الصورة قائمة الى هذا الحد. حقاً ان ثنائية السيد والعبد كانت شائعة متخذة اشكالاً وألواناً وأنواعاً، إلا أن هذا لا يمنع القول أيضاً أن التمايز الاجتماعي بين فئات المجتمع كانت تفرضه الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويبدو أن صانع الفخار ومربي الخيول والأبقار وحارث الأرض والحاكم السياسي يلتقون في الاحتفالات الدينية أو المسابقات الرياضية من أجل الاستحواذ على السلطة ومنافسة الآخرين. وليس المقصود بالسلطة هنا ما هو على الصعيد السياسي فحسب، بل يمتد الى ما هو اجتماعي أو اقتصادي أو فني، كالتنافس في المهنة أو في لعبة شعبية أو في القاء قبيدة وهكذا.. ولكننا لا نتصور أن عرض هذه الأمور لا يتم بحرية الارادة وطوعية الفرد كممارسة كحق من الحقوق الطبيعية، بل على العكس من ذلك تماماً، فإذا ما صدرت إرادة الحاكم أو الارادة الكهنوتية فلم يكن هناك حق في الاعتراض. ولم يكن حق الاعتراض يأخذ طريقاً جديداً الا بظهور المدينة اليونانية الحرة كما سنلاحظ في الجزء

الثالث من هذا الفصل.

وعليه يمكن القول أن الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية لم تكن حقوقاً جماعية وإنما كانت حقوقاً فردية يتمتع بها الحاكم. وإذا سلمنا بمقولة هيجل (Hegel) كما عرض الامر في محاضراته في فلسفة التاريخ على أن تناقض الوعي وصراع الذات والموضوع لم يؤدي الى تطور الوعي في الحضارات القديمة كالمصرية والآشورية والبابلية، والصينية والهندية، ولذا فقد العدمت الحرية في هذه الحضارات وبالتالي فلم يكن هناك سوى شخص حر واحد وهو الحاكم، فإننا يمكن أن نسلم أيضاً أن الفرد والجماعة كانا ملكاً للحاكم يتصرف بهما كما يشاء، ويقوم بتوزيع الأدوار على الأفراد والجماعات وتقسيم المجتمع الى طبقات اجتماعية واقتصادية وسياسية وعسكرية. وقد يكون في تفسير لويس نمفرد (L. Mumford) جانب من الصحة عندما أكد أن الأوضاع القبلية والاسرية التي اتسمت بحياة الهدوء بالقرية قد حبدت واجبات ومسؤوليات الافراد، من حيث الحقوق والواجبات، ولكن النظام الملكي في الحياة المدنية التي اتسمت بالكرة السكانية، والتنوع الاقتصادي، والحكم السياسي، وما تطلبه من علاقة بين الحاكم والمحكوم، هو الذي ادعى الى ثنائية السادة والعبيد وبالتالي أدى الى القضاء على الحقوق الانسانية. إلا أن هذا لم يكن يمنع مزاوله فئة ما لحقوق معينة كما يرونها مناسبة كتثورات العبيد مثلاً أو الثورة الدينية التي قامت ضد اخناتون لنقله ثنائية الدين الى احادية وهكذا.. والواقع فان عنصر الخوف الذي عايشه الانسان في تلك الفترة والذي استمر معه، بشكل أو بآخر، فيما بعد، قد لعب دوراً هائلاً في وضع غشاوة على العيون بحيث لم يكن الفلاسفة والمفكرون والحكام وغيرهم قادرين على رسم فلسفة لحقوق الانسان.

وعلى ذلك يجد الكاتب من الصعوبة بمكان مطابقة النظريات التي تعرض لها الفصل الأول بهذه المرحلة التاريخية من تطور الفكر الإنساني، فعلى الرغم من أن جوهر وجود الانسان وقيمه قد تمثل في الحفاظ على أمنه واستقراره، إلا أنه وجد في الصياد القوي أولاً، ثم الملك ذي السلطة والقوة ثانياً، رابطة تربطه بهما حيث فقد وجوده خلال هذه الرابطة وأضحت قيمته (ان كان له قيمة) لا تظهر الا من خلالهما، ولم يكن التقسيم الارسطي من حيث وجود الانسان كنفس وجسم تؤثر احدهما بالآخر طريقاً لبناء علاقة الانسان الفرد بمجتمعه أو بالدولة وبالتالي تؤدي الى تحديد حقوقه، بل خلافاً لذلك فان هذا التقسيم الارسطي قد أسل الثنائية داخل المجتمع من حيث فئتي السادة والعبيد، ويتمتع السادة بالحرريات العامة تُحرّم العبيد منها.

والارادة الكائنية العملية لم تستطع أن تنفذ من خلال السلطة الجماعية في تلك الفترة لتفرض نظام الثنائية القائمة على السيد والعبد، ولم تستطع أن تقيم قانوناً يتسم ويتصف بالعدالة بحيث يضم كافة أفراد المجتمع بل كان القانون، إن وجد، فهو قانون يختلط فيه السحر والفلسفة والدين، ويخدم فئة ضد أخرى. وصراع عواطف هوبز أدت الى تغليب فئة ضد أخرى، وثبتت مقياس حرب الكل ضد الكل وخضوع الضعيف للقوي واعتبار هذا الخضوع سنة كونية لا بد من اتباعها. وحتى تلك الوحدة السبينوزية الشاملة، أو بالأحرى نظرية وحدة الوجود فلم يكن يثار لها أي اعتبار داخل المجتمع أو خارجه، ف قضية اعتماد السيد على العبد وضرورة وجود كلاهما لاعتماد كل منهما على الآخر، فكما أن العبد بحاجة الى سيد فإن السيد بحاجة الى عبد حتى يكون سيداً، فلم تضمن الموازنة بين الطرفين ولم تضمن حق كل منهما في الحفاظ على الذات أو الأمن أو حق الملكية أو الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بدليل تربص كل منهما بالآخر. فاذا ثار العبد قام السيد للوقوف ضد ثورته، وإذا سحق السيد العبد لانه ملك للسيد (هكذا يقول القانون) اعتبر ذلك عدلاً من وجهة نظر المشرع. وبذلك فالوحدة الكلية الشاملة بهذا التفسير الذي عرضنا له (اسبينوزا يجدد في الوحدة الشاملة تحرير لحوف الانسان وعليه تدوب الثنائية بين الأفراد) لم تستطع أن تلغي الثنائية بين أفراد المجتمع في تلك الحقب الزمنية المتعاقبة ولم تقوى على وضع تشريع عادل يقبله الجميع بل على العكس من ذلك فان التشريع الملكي أو تشريع القوى ما كان يتناسب مع الوسط الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي غالباً ما كان يناسب من في يده القوة. والواقع فان التجربة التي تحدث عنها كل من جون لوك وديفيد هوم هي ما أفرته طبيعة المجتمعات القديمة التي وجدت في تجاربها وبناء حضاراتها والتي لا تقوم الا على الغاء حقوق كثير من أفراد المجتمع الواحد أو أفراد المجتمعات الأخرى. وجملة القول أن الحقوق الإنسانية الذي تعرضنا له في الفصل السابق لم تكن موجودة على الصعيد النظري أو الصعيد العملي في الفترة التي سبقت ظهور المدينة الحرة (المدينة اليونانية)، فهل تغيير الأمر في المدينة الجديدة؟ هذا هو موضوع القسم التالي من هذه الدراسة.

حقوق الانسان في الحضارة اليونانية

في تصويره للحياة اليونانية يبدأ ول ديورانت Will Durant من كريت Crete حيث يراها جزيرة موزعة قراراها بين قبائل مستقلة يحكم كل قبيلة زعيم متصارعين مع بعضهم بعضاً. وقد استطاع أقوى الزعماء توحيد هذه القرى المتصارعة وحول الجزيرة الى مملكة وجهت صراعاتها الداخلية الى خارج الحدود بعد أن عززت مواقع موانئها وبنيت اسطولاً بحرياً ليحمل في التجارة ضد القرصنة^(١). وقد استمد الملك قوته من استعماله العنف والدين والقانون. وقد سخر المعتقدات الدينية لتسيير شؤون مملكته من خلال رجال الدين الذين يقومون بشرح علاقة الملك الحاكم بالقوة الالهية، وان قوانينه التي يشرعها ما هي الا قوانين الآهية. ويرى ديورانت أن حضارة كريت قد تميزت بالفن والحضارة والرياضة والقوة والفني الا انه، كغيره من الباحثين، لا يشير الى طبيعة القوانين السائدة من حيث العلاقات الاجتماعية والقانونية. ويؤكد مفرد على أن المعلومات المستمدة من كريت وغيرها، أتت على شكل نطف متقطعة، وهناك حوالي الفي عام من التاريخ الحضري ما زالت مجهولة. وحتى اذا كان بالامكان حل طلاسم الرسومات الكريتية فانها سوف تروي لنا قصة كريت بكاملها^(٢).

ومع سنة ٦٥٠ ق.م ظهرت قواعد النظام الحضري الديمقراطي في المدن اليونانية، وتحولت صراعات الابطال الى توسع خارج حدود المدينة وازداد النشاط التجاري وما لازمه من نشاط توسعي استعماري شكلت ما عرف في التاريخ باسم الحضارة الاغريقية التي اتسمت بأنظمة سياسية واجتماعية مختلفة عما كانت عليه الحال في بلاد ما بين النهرين أو وادي النيل. وعلى الرغم من هذا وذاك فقد ورثت اثينا «قاذورات الحضارة المبكرة من حرب واستغلال واسترقاق واهادة شاملة - ارتدت على اثينا كما لو كانت قد لفظتها بالوعة قديمة. ولقد تغلبت هذه القوى في النهاية على حركة كانت تستهدف نطاقاً أرحب من الأخي وأغراضاً أكثر اتساعاً بالانسانية، وهي الحركة التي كانت معاملها قد ظهرت في القرن السابع. ولو أنه قبض لقادة الفكر في بلاد الاغريق أن يدركوا تمام الإدراك ما كان ينطوي عليه هذا الاخاء الشامل، فلربما استطاعوا تحرير حضارة المدينة من

(١) Will Durant, The Life of Greece, (New York: Simon and Schuster, 1966), pp. 10-11.

(٢) لويس مفرد، ذكر سابقاً، ص ٢١٨ - ص ٢١٩ من الجزء الأول من الترجمة العربية.

تورطها المزمّن في عادة تقديم الضحايا البشرية من أجل غايات شاذة لا يبررها العقل^(١). ولكن التضامن الطوعية في بلاد الاغريق قد جعلت من النظام الملكي السائد نظاماً قائماً على الحرية والمساواة الى حد كبير، اذ تشير الاليزا الى أن أحقر الناس لم يكن يقبل الاساءة من سيده دون أن يرد عليه بالعنف. والواقع، وعلى الرغم من أن عامة الناس في بلاد الاغريق كانوا يمشون على الكفاف الا انهم لم يخضعوا للقوى المسيطرة في المجتمع، وظلوا يحتفظون بكبريائهم. ويبدو ذلك واضحاً من اجبارهم للاله على تقديم خدمة السهر على مدينتهم، خلافاً للديانات الأخرى التي اخضعت الفرد للسلطة الالهية. ويشعر اليوناني أنه بين أهله وذويه وعلى مقربة من الطبيعة، وهو في الواقع قد نظر الى الطبيعة (أنها مجعولة) له فلم يحتقرها أو يزدريها بل تعايش معها وكان لديه من أوقات الفراغ ما شجعه على الاستقلال الشخصي والاعتماد على النفس والتمتع بالفكر التأملي والاستمتاع بالفن والجمال، ولم يكن اليوناني متعالياً على الطبيعة أو منعزلاً عنها ولم يكن يشعر بأن عليه دفع ثمن وجوده في هذا الكون بعد زواله منه كما أكدت على ذلك الديانات السماوية، والذي يتلخص بضرورة العمل للحياة الأخرى. ولقد عرفت أثينا الزهو الفردي كما يبدو من تواجد ابطال الفكر وابطال المحاربين أو الجمع بين الاثنين في أن واحد. ويظهر ديورانت خير تعبير عن العلاقات الفردية القادرة على اقناع الآخرين من أجل تمكين الديمقراطية والحوار من خلال عرضه للثورة السلمية لسولون Solon حيث يقول:

يلاحظ أن الأمر أقرب الى الخيال من أن يوجد شخص في تاريخ الأمم وبدون أي فعل عنيف وبدون حديث قاس أو مر كان قادراً على اقناع الغني والفقر على السواء للوصول الى حل وسطي لا يغير الوضع الاجتماعي الفوضوي فحسب ولكنه يلعب دوراً هاماً في خلق نظام سياسي واقتصادي جديد... ولقد كانت ثورة صولون السلمية إحدى الأعمال الخيالية في التاريخ^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٣ - ص ٢٢٤. في الواقع لم تقتصر هذه الفكرة على أثينا فحسب بل شملت الحضارات الأخرى، حقاً لقد رفضت أثينا منح الحرية للبلدان الأخرى التي كانت تسيطر عليها أثينا، ولكن الامبراطورية البريطانية قد فعلت مثل ذلك في القرن العشرين. فقد منعت الكتيبيين الآسيويين الذين يحملون جوازات سفر بريطانية، وهم أعضاء في الكومنولث البريطاني من الدخول الى إنجلترا بموجب قانون حكومة العمال سنة ١٩٦٨. انظر لي

Walter Laqueur and Barbra Rubin, The Human Rights Reader (New York: The New American Library, 1979), p. 24, note 1.

(٢) ول ديورانت، ذكر سابقاً، ص ١١٢ - ص ١١٣.

ويلاحظ الباحثون في الحضارة الاغريقية أن الأمر تعدى ذلك بحيث لم يكن الفقر يشير الى وضع الفرد المزري على الإطلاق، بل كان الغنى يثير الشك والريبة، وقد بحث غياب الفواصل الاجتماعية روح الديموقراطية والتشاور، الأمر الذي شكك بالسلطة الملكية والحكم المركزي. وحتى مع التوسع الاستعماري واستغلال اثينا للمدن المجاورة الأقل شأنًا فلم يؤدي الأمر الى عودة النظام الملكي في الحكم. حتى أن الأمر قد امتد للآلهة ايضاً فلم يوسعوا من سلطان الآلهة، بل على العكس من ذلك تماماً فقد نبذوا الخرافات وصوروا الآلهة على غرار تصويرهم للانسان فقط، حتى اذا ما حل القرن الخامس حتى نظروا الى الآلهة بازدراء كبير، ولم تنتعش المزاعم الدينية وربط الحاكم بالآلهة الا عندما خرج الاسكندر المقدوني بفتوحاته.

ولكن الأمور دائماً في تغير مستمر، وحتى عندما عرفت المدينة الاغريقية الديموقراطية فان مواطنيها كانوا يشكلون طبقة من الاقلية المسيطرة على الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ومع ازدياد النشاط التوسعي الاستعماري كان هناك زيادة في الهوة التي تفصل المواطن عن غير المواطن. وعندما جلبت المدينة الاغريقية عمال من الخارج فلم تجعل منهم مواطنين بفضل نصوص الدساتير التي تفرق بينهم وبين المواطنين الذين كان بمقدورهم الحصول على مال من خزانة الدولة تمكنهم من حياة الترف. ولكن حياة الترف هذه لم تكن تتم الا على استعباد الآخرين. هذا الوضع المزري قد يكون سببه ترفع المواطن الاغريقي عن العمل اليدوي والتجاري الذي وجد فيه مهانة لذاته. فهو كمواطن عليه أن يشارك في حياة التأمل الفلسفي والتشريع السياسي ويتمتع باوقات فراغه^(١). ويصف بمفرد ما آل اليه الحال بالنسبة للمواطن الاغريقي بالكلمات التالية:

وفشل الاغريقي في تحويل رجل الأعمال الى مواطن، حولوا
المواطن في النهاية الى ما هو أسوأ من رجل الأعمال: فقد صار أولاً
الفاقم والمستغل للشغور ثم التابع الخاضع، ومعلم الصغار الذليل،
والمستول الذي يقبل النعال، والطفلي المهذب، وحتى أصبح اسمه علماً
على اللذة والمهانة بين الرومان برغم شدة اصحابهم بقداء الاغريق
ومحاكاتهم اياهم^(٢).

(١) كافن وايلي، الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من حلال موضوعات (الكويت: عالم للمرة، ١٩٨٥)، ص ١٠٦ من القسم الأول، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدي حجازي، مراجعة نواز زكريا.

(٢) لويس مفرد، ذكر سابقاً، ص ٢٧٦ - ص ٢٧٧ من الجزء الأول من الترجمة العربية.

ومهما يكن من أمر، وعلى الرغم من الاسراف احياناً في تمجيد الحضارة اليونانية أو توجيه النقد لها، فالذي لا شك فيه أنها أوجدت فكرة المواطن الحر الذي يتحتم بما يريد باستثناء مزاوله النشاط البدوي. وقد كان كل ما هو طبيعي مقبول لديهم فلم يكن هناك شيء يسمى سراً، ولم يكن المواطن يمتأى عما يدور حوله، أو كل ما يدور داخل المجتمع ينظر اليه الجميع سواء كان ذلك في السوق أو في دار القضاء أو في أي مكان آخر، فقد كانوا يفتخرون بعرض أجسامهم عارية في المباريات الرياضية، أو القيام بأي عمل فسيولوجي آخر. حقاً لقد كان المواطن الاغريقي حراً للدرجة كبيرة. وفوق هذا وذاك فلم تجعل الحضارة الاغريقية من مواطنيها موظفين مأجورين للملك أو للحاكم الطاغوي بل كان لكل منهم دوراً يتحمل من خلاله مسؤوليته كمواطن. فكل اثنى كان عضواً في الجمعية الشعبية والاشترك في صناعة قراراتها. وكانت الهيئات التنفيذية والمراقبة تتألف من مواطنين عاديين يتناوبون على العمل ويقسمون أنفسهم الى مجموعات على غرار مجالس الشيوخ أو الأمة نفسها الى مجموعات للبت في قضايا الدولة والمجتمع. وعليه يمكن القول أن المواطن الاثيني كان دائم الاهتمام بالشؤون العامة والمشاركة بها دون قيد أو شرط. وقد أدت حياة الحرية هذه الى تنوع في حياة المواطن الاثيني من حيث الحيوية والنشاط. وقد استطاعت اثينا أن تتغلب على قضية حق الفرد الواحد في الحكم والسياسة العامة والاقتصاد. ونظرت الى قضية حق المواطن الاثيني بالحرية والحياة بشكل لم يسبق له في الحضارات السابقة فقد كان الانسان وحده هو محور الحياة في اثينا. ولكن الأمور لا تظل سائدة على نمط واحد معين، فالفترة بين صولون وبركليس مثلت هذا النشاط والحيوية في حياة المواطن إلا أن الظروف الجديدة منذ بركليس قد حولت المواطن الاثيني الى شيء آخر مختلف جداً. وقد كان سؤال افلاطون الأساسي في محاوراته هو البحث عن المواطن الاثيني الذي انتجته الحضارة الاغريقية، ولكن الوقت كان قد ازف في احادة تكوين الشخصية اليونانية القديمة لتحل مكانها شخصية المواطن المستعبد والمستعبد على حد سواء. وقد كانت الحرب البهلونيزية (طروادة) قد وضعت حداً نهائياً للحضارة الاغريقية التي لم تستطع أن توازن بين حقها في الحرية والحياة وحق مستعمراتها أيضاً، حق المواطن وغير المواطن، ولم تستطع أن تقيم تحالفاً مع غيرها من المناطق مما أجبرها على الدخول في حروب دامية هددت جوهر وجودها. ويلاحظ قارئ محاوره جورجياس لافلاطون النقمة الموجهة لاولئك السياسيين الذين اشبعوا رغبات المواطن الاثيني ولكنهم لم ينظروا الى الاورام التي اوجدوها داخل الدولة، ناهيك عن القول بأن هذه الأوضاع

الاجتماعية والسياسية قد حولت الطبقة المفكرة والمبدعة الى طبقة منعزلة عن السياسة والحياة، منطوية ومتقوقعة على ذاتها، أو عمدت الى حياة المثالية والخيال كما تمثل الأمر في جمهورية افلاطون. وحتى هذه المثالية المنشودة في الجمهورية لم تستطع أن تتخلص من العقلية التقليدية التي اوجدت طبقة من الطبقات جنداً لا بد من فصلهم عن الطبقات الأخرى في المجتمع. فالعقلية العسكرية التقليدية ظلت تلازم الفكرة الجديد الذي يسعى لاقامة العدل داخل المجتمع. فمع تقديري البالغ لافلاطون الا ان اخطائه في التقسيم الطبقي لا تغتفر. ويلاحظ حبه الكبير للحياة اسبارطة وتشريعاتها الجنونية وخلقها لاناس يسيرون كقطعان، دليل على مجانبته للعدل واحقاقه الحق لكافة المواطنين، الا اذا رأى أن تطبيق الظلم على الجميع هو العدل ذاته. واذا كان افلاطون قد تحدث في الجمهورية عن سبب الحروب بين الناس الذي يعود الى التنافس من أجل المجد والسيطرة والقوة، واصر في الوقت ذاته على أن التقسيم للمهني بينهم واقع لا محالة من أجل تعاونهم من جهة وبسبب اختلاف احوالهم الطبيعية من جهة أخرى، إلا أنه وجد في هذا التقسيم ضرورة لا بد من الابقاء عليه. فعلى الحداد أن يبقى حداداً والتجار تجاراً والفيلسوف فيلسوفاً وهكذا.. الأمر الذي أدى به ان لا ينظر الى الفرد الواحد بل الى المجموعة، وبذلك يكون افلاطون قد ضحى بالمواطن من أجل المجموع وهذا ما حدى بكارل بوبر Karl popper شن هجوم لا هوادة فيه على افلاطون حيث يقول:

ما لا شك فيه أن عقيدة الشعب المختار قد ولدت في احضان النظام الاجتماعي القبلي. ان القبلية التي تؤكد سمو الجماعة دون النظر الى أهمية الفرد، تنحصر للاضطره لدى كثير من منظري التاريخ. وبعض النماذج التي لم تعد قبلية ما زالت تحفظ بمنابر جماعية. وهم يرجحون أهمية فئة معينة أو طبقة ما، دون النظر الى أهمية الفرد على الاطلاق. إن الوجه الأكثر من عقيدة الشعب المختار تجل في البعد عما تدعيه من نهاية التاريخ. ومع أنها تحاول شرح الوصول الى هذه النهاية بشكل مطلق ونهائي، الا أنه ما زال أمامنا شوط كبير للوصول الى ذلك. والطريق للوصول ليست طويلة قطعاً ولكنها ملتوية وشاقة بجميع الاتجاهات التي نفردنا الى أعلى وأسفل وإلى اليمين واليسار. وعلى ذلك، فإن من الجائز تجميع كل حادث تاريخي معقول داخل نطاق عملية تفسيرية. ولا يوجد تجربة غير معقولة تستطيع تكذيب ذلك. ولكن أولئك الذين يعتقدون بالأمر فانهم يأخذون على عاتقهم تثبيت

النتيجة المطلقة للتاريخ الانساني^(١).

والواقع فقد قصر افلاطون في فهم الواقع العملي للدولة المثالية التي ينشعها والتي هي أصلاً قائمة على الفساد الذي استشرى في الدولة الاثينية. وقد عبر لويس بمفرد عن ذلك عبر تعبير اذ قال:

واذا كان بركليس قد تجاوز للمدى في حيادة المدينة الحية التي كان الانحلال قد أخذ يذب اليها، فان افلاطون قد عبر عن مدينة ولدت ميتة في ذهنه. والصورة المختلة للمدينة الثانية لم تكن خيراً من الفساد المستشري في الاولى، ولا جدال في أن عالم الفن، عالم التماثيل الملونة والمباني الثابتة، يحظى بقدر من الكمال لا يستطيع أن يدركه أي كائن حي. بيد أنه توافر للكائن الحي من الامكانيات العديدة ما لا يمكن أن يتوافر لأي عمل من أعمال الفن، كالتفرد على انسال مخلوقات بشرية أخرى وعلى انتاج أعمال فنية أخرى^(٢).

اذا أخذنا افلاطون على مأخذ الجهد، ويلاحظ أن عالمنا الحديث بدأ ينفذ مقولاته، فان علينا أن نقسم الأفراد الى مجاميع ثابتة في مكانها، لا يحق إلا أن تأتمر بالأوامر وتنتهي بالنواهي. فعلى العامل أن يبقى عاملاً، والمزارع مزارعاً، والتاجر كذلك. وعلى هذا الأساس فإننا لا ننظر الى خلق انسان له حقوق بل نهدف الى خلق انسان آلي. وعلى الرغم من عدم دخول جمهورية افلاطون في التطبيق العملي الا ان النظرة الجماعية المتمثلة بالقبيلة والطائفة والطبقة والحزب والجماعة بدأت تتبلور في العالم الواقعي الحديث الذي لا يسمح الا بخلق انسان آلي بحث على غرار ما اراده افلاطون، انسان فاقد الحرية وبالتالي فهو فاقد الارادة والحقوق الانسانية، وفوق هذا وذاك فهو إنسان لا يعرف الا الحرب والاستعمار.

وانتهت الحضارة الاغريقية بطرفيها الديموقراطي (اثينا) والدكتاتوري (اسبارطة) وحل مكانها عصر جديد هو العصر الهيلنستي عندما استطاع المقدونيون التوسع ووضع قاعدة الحضارة الجديدة في بلاد اليونان وغيرها. وكان أرسطو، استاذ الاسكندر الأكبر

(١) Karl Popper, The Open Society and its Enemies, (New York: Harper and Row, 1963), Vol. 1, p. 9.

(٢) لويس بمفرد، ذكر أعلاه، ص ٣١٥ من الترجمة العربية.

(المقدوني)، قد نقل الفكر الافلاطوني الى الحضارة الجديدة. وعلى الرغم من أن أرسطو كان أكثر عملياً من أفلاطون إلا أنه تبنى قضايا أفلاطون الأساسية وإن كان قد اختلف معه في مشاركة الزوجات وترتيبه للطبقات الاجتماعية. وانطلاقاً من فكرة أساسية لدى أرسطو وهي أن الكائنات الحية كائنات غائية، أي تسعى الى هدف وغاية، وهذا استمد من طبيعة بحثه وهي البيولوجيا، فقد آمن بتنوع الأجناس في الدولة والاعتدال في التصرف. فالعدد القليل في المدينة يجعلها قرية والعدد الهائل فيها يجعلها مكان قاس، فالمدينة هي التي تستطيع أن تجمع كافة أجناسها في بوتقة واحدة، قادرة على اطعامهم وتهدف الى صالح مشترك بناء على العدد ووحدة الهدف والغاية. وغاية اجتماع الناس عند أرسطو هي الحياة الهانئة الآمنة المستقرة. ولكن المعضلة الكبرى لأرسطو هي أن الحياة التي يتشدها ليس لكافة أجناس المجتمع بل للمواطنين فقط. فعلى الرغم من إصرار أرسطو على أن تكون المدينة (الدولة) مجتمع الأفراد المتساوين إلا أنه استثنى التجار والصناع والزراع والعبيد، لانهم لا يملكون الفضيلة، حتى أنه ذهب لنقطة أبعد من هذا ليزعم بأن أحداً من هذه الفئات لا يتسلم منصباً دينياً بحجة أن الالهة لا تفهم إلا لغة المواطنين. والمواطن الأرسطي هو ذلك القادر على أن يحكم ويحكم، وفي الوقت ذاته يتمتع بهيالة فاضلة، وهذا يعني أن على شخص آخر أن يقوم بالعمل اليومي.

وشهد العصر الهلنستي مزيداً من التوسع والاستعمار، وتميز بظهور طبقة من التجار والقراصنة الذين أثروا على حساب الآخرين. اضيف الى ذلك أن صورة المواطن الاثيني الذي كان يشارك في شؤون الحياة العامة بحرية واختيار اضحى الآن يتلقى الأوامر ليس الا، وأصبحت أعمال الحكومة تتركز في أيدي أولئك المحترفين الذين كانوا يطمحون للغنى السريع عن طريق الأجر واستغلال مناصبهم من أجل ذلك، كجاني الضرائب في عصور لاحقة كالعصر الروماني، وقد ظهر هذا الوضع في معظم المدن السبعين التي أسسها الاسكندر. وهكذا أصبح التجمع السكاني مركزاً لحرية المواطن. وقد عرفت المدن الهلنستية في فترات لاحقة حكماً استبدادياً لا يهمها سوى العروض العسكرية التي تلوح بالقوة لرعاياها، وفي الوقت ذاته اعتادوا العطاء لمانحهم. وعلى الرغم من التقدم الحضاري والمادي المتمثل في بناء القوة العسكرية والعمرائية إلا أن جزءاً من الشعب كان يتمتع بالثروة والغنى وأما الغالبية العظمى فهي غارقة في الفقر المدقع. وأضحى التملل واضحاً في أوساط الفئات التي أقفل أمامها باب المواطنة في الزمن السابق كالنساء والعبيد والقرباء. وامتد الأمر لتشكيل جماعة من هذه الفئات تقوم بتعاليمها الخاصة بها في منأى

عن حياة الدولة المزيفة وغالباً ما كانت في الكهوف والجبال^(١). وعلى هذا الأساس بدأت الفلسفة التي يمكن أن يقال عنها فلسفة العزلة والانسحاب والتذمر والتعبير عن الفشل في تحقيق العدالة للمواطنين وغير المواطنين في الدولة بالظهور من جهة وبدأت تختلط النظرة الحياتية بفلسفات أخرى من الهند وبلاد فارس وبلاد ما بين النهرين ومصر، كما تمثل الأمر في الرواقيين والايقوريين والكلبيين وغيرهم، وكانت آرائهم ومعتقداتهم نتيجة رد فعل لانهار النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي القديم وقيام نظام القوة والسلطة والثروة الذي اقتصر على فئة صغيرة من الناس. وهكذا ظهرت ثنائية البحث في العلاقة بين الروح والجسد، بين الدنيا والآخرة، بين من يملك وبين من لا يملك، بين القوة والضعف، وبين المشاركة الاجتماعية والسياسية وعدمها. كل هذا كان على حساب حقوق الانسان وتحوله الى انسان تائه، ضائع، لا هوية له، وقد زاد الأمر عمقاً مع حضارة الرومان الجديدة التي اعقبت الحضارة الهلنستية، حضارة ترنح السكارى البدينين، متبلدي الأذهان، المسرفين في الطعام والشراب لاجل الطعام والشراب بينما يموت الآخرون بحثاً عن طعام يسد رمقهم. وقبل أن تنتقل الى الحضارة الجديدة لا بد من وقفة تأمل ومراجعة للحضارة اليونانية بشقيها الديمقراطي والديكتاتوري، بحسناتها وسيئاتها من خلال النظريات التي تعرض لها الفصل الأول من هذه الدراسة.

قد ينطبق التقسيم الارسطي على المجتمعات الاغريقية من حيث أن النفس هي جوهر الإنسان ومحركه الأساسي، وقد يكون الأحرار المواطنين بمثابة النفس أو العلة الهامة في تحريك المجتمع وتطويره وتثبيت دعائم حكمه، إلا أن النفس الفاعلة لم تفعل فعلتها عندما تبدلت الأحوال في العصر الهلنستي. ولم تكن الأفكار الكائنية القائمة على التعادل بين العقل والنفس وفحص الأسباب الطبيعية الكائنية وراء وقوع الأحداث قادرة على صناعة المجتمع الاثيني القادر على صياغة حقوق الانسان، ولم تكن عواطف هوبز وصراعاتها كفيلة باستمرار الحياة الديموقراطية الاثينية واتساعها لتشمل أفراد المجتمع قاطبة، وان كانت هذه الصراعات قد اججت الشهوة للسيطرة وللحصول على القوة تلو القوة

(١) For an explanation of such a change see M. Cary and T. Haarhoff, *Life and Thought in the Greek and Roman World*, (New York: Barnes and Noble, 1961); M. Cary, *A History of the Greek World 323-146 BC*. (London: Methuen, 1978), First published in 1932; and for an interesting account and analysis there would be no better than Lwis Mumford's *City in History* mentioned above.

وتؤكد قضية الحرب الشاملة على الصعيدين الداخلي والخارجي. ولم تؤدي الوحدة الكلية الشاملة السببوتزية الى التحام فئات المجتمع الاثيني وصهره في بوتقة واحدة قادرة على تحويل عامة الناس الى حكماء يتعاملون مع بعضهم بعضاً، ومع الطبيعة من خلال نظرة انسانية هادفة، ولم يكن هناك مجال لتجارب كل من ديفيد هيوم واحساسات جون لوك في رسم الخطوط العريضة لمجتمع متكافل يضمن حقوق الأفراد فيه، بل على العكس من ذلك تماماً فقد تحول المجتمع من شبه مجتمع حر الى مجتمع فاقد الارادة لا يسوده الا الانتخاب الطبيعي الدارويني الذي أصبح مقياس الحياة الجديدة. وهكذا تقلصت الحقوق الانسانية وكادت أن تندثر وان كانت المجتمعات الهلنستية قد اهتمت بال عمران المادي، من شوارع ومبان وحمامات وزينات وعروض رياضية وعسكرية على حساب الحقوق الإنسانية. ترى هل ازداد الحال سوءاً مع الحضارة الجديدة؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الجزء التالي من هذه الدراسة.

- ٤ -

حقوق الانسان في الحضارة الرومانية

يتبادر الى الذهن عند ذكر الحضارة الرومانية تلك الامبراطورية المترامية الاطراف التي قامت على التوسع والعسكرية وأنشأت نظاماً خاصاً بها شمل مناطق شتى من العالم، حيث اتسمت مدنها وقراها بالقانون الذي ساد في كل مكان، ولم تكن المواطنة مقصورة على أحد، الأمر الذي جعل من الامبراطورية قوة عظمى. ومع هذه الصورة البراقة التي تبدو من خلال تقدم الامبراطورية العمراني وحكومات بلدياتها ذات الحكم الذاتي إلا أن الامبراطورية لم تستطع أن تطبق مبادئ الاعتدال، وقد فشلت في وضع أسس اقتصادية ثابتة ونظام سياسي عادل قائم على المشاركة السياسية وبالتالي فلم تستطع أن تقيم دولة عالمية^(١).

وعلى الرغم من هذا وذاك، وعلى الرغم من عظمة روما واتساع أرجاءها وتبنيها فكرة المواطنة العالمية الا انها على حد قول ممفورد قد حولت «المدينة العظمى الى مدينة الموتى». فقد حمل الرومان الحضارة الاغريقية البسيطة الهادئة الى ضخامة لا طعم لها.

(١) لويس ممفورد، ذكر سابقاً، ص ٢٨٠ من الترجمة العربية.

وإذا استعملنا حديث ممفورد الساخر الساحر في ذلك نجده يقول: «وما أسهم به الرومان أنفسهم في تخطيط المدن كان أساساً ريبب الهندسة الضخمة وحب الاستعراض الذي ينم عن الخيلاء، وهو ذوق حديثي النعمة الفخوريين بتحفهم السلبية، وتماثيلهم ومسلاتهم العديدة المسروقة أو المنقولة عن غيرها بدقة وعناية، ومقتنياتهم المقلدة وزخارفهم الباهظة التكاليف التي أقاموها حديثاً..»^(١).

وقد انعكس هذا الوضع على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والصحية. وسوف نتابع هنا أوصاف ممفورد ورايلي وكاري وهارhoff فيما كان يدور في روما من قتل لحقوق الإنسان وأهدار لكرامته. ويؤكد ممفورد مثلاً على أنه لا بد للمرء من أن يمر بأقصى تجربة عندما يمر في روما، إذ عليه أن «يسد انفه عن الروائح الكريهة، (ويصم) أذنيه عن صرخات الألم والفرع، (ويغلق فكه حتى لا يتقيأ ما في جوفه)، وفوق كل شيء يجب أن يحتفظ المرء بعواطف باردة، فيصر في غلظة رومانية حقه، كل باعث على اللين والشفقة، وذلك لأن كل أنواع التضخم سوف تنبسط أمامه في روما - وليس الانحطاط والشر أقلها ضخامة..»^(٢).

ويمكن النظر إلى روما وهي مقسمة بين طبقة حاكمة مستقلة وأخرى فقيرة تتضور من الجوع والفقر والفاقة. وعلى الرغم من أن روما شكلت المعدة الشرهة التي تصب فيها كل انتاج المستعمرات إلا أن هذه الشرهة كانت مقصورة على الطبقة الحاكمة ذات الانياب المنهمكة في نهش الفقراء. فالغلاء التقليدي للفقير كان يكفي جسده لان يستمر في الحياة، وكان مسكنه المزدهم ورائحته الكريهة عنوان المواطن الروماني الحر. والعادات الدينية والقيم العاطفية الاسرية التي يصفها شيشرون لم يكن لها وجود الا في الطبقات الثرية، وأما عامة الناس الذين يحاربون ويموتون من أجل الامبراطورية الرومانية فلم يتسنى لهم حتى الحياة التي تتمتع بها وحوش الغابات أو الطيور التي تجرد طعامها وشرابها بطرق مأمونة. وخلافاً لقصور الطبقات العليا الفسيحة المجهزة بالحمامات والمراحيض والتدفئة في الشتاء، فان فقراء روما يعيشون في أماكن مزدحمة لا تصلها الشمس ولا الهواء وغير مجهزة بالمراحيض والخدمات الأخرى.

إذا كان المعبد والساحة والمسرح عوامل أساسية في الحياة الاجتماعية الاثنية، وإذا كانت الاسكندرية قد شكلت «حلماً لمؤسس مدينة لا يتسع وقته لدراسة معالم الأرض

(١) المرجع السابق، ص ٣٨٦ .

(٢) لمرجع السابق، ص ٣٨٧ .

وكانت هي المثل الأعلى لحاكم سيطر على العالم.. وكانت مصدراً لانهيار التجار والزوار والأجانب الذين كان بوسعهم أن يعملوا، وأن يتفرجوا على كل المناظر دون أن يضلوا طريقهم.. وإذا كانت الاسكندرية تمثل نموذج المدينة العاصمة أو مدينة العصر الهلنستي في أحسن حالاتها، فإن روما تمثل هذا النموذج في أسوأ حالاته.. فقد كانت روما «مسرحاً لاستعراض القوة».. وقد كان هناك كثير من الاغنياء يعيشون في ضياع تكتنفها الحداثات على تل من أعلى تلال المدينة. وحين كانوا يجازفون بالسير في الشوارع المظلمة ليلاً كان في مقدورهم أن يأتوا بالعبيد كي يضيئوا لهم الطريق بالمشاعل والحرس لحمايتهم. أما الفقراء فكان عليهم أن يعلقوا الأبواب على أنفسهم بأحكام طوال الليل وحتى الفجر. ويخبرنا جوفينال: «إن حرية الفقير بعد أن يضرب ويمزق أرباً هي أن يرجو ويتضرع أن يسمح له بالعودة إلى منزله دون أن تهشم كل أسنانه»^(١).

ولقد تشكلت الحياة الاجتماعية في روما حول الفوروم والمقهي والحمام. وكان الفوروم مركز الحياة العامة حيث تجتمع حشود هائلة لمشاهدة قوادهم العسكريين وهم يهرون في مركبات حرية يعرضون على الناس انتصاراتهم وأسرهم من المغلوبين على أمرهم. ويصف بمفرد الفوروم الروماني بالكلمات التالية:

هنا إذن كانت روما الجديدة ذات النوازع المدونة في حقيقتها وواقع أمرها، روما ذات الجنود الناهيين، واليهود المتلذذين، وخلافاً للمضاربين في الأراضي، هنا كانت روما هذه تخفي تحت ثياب التوجا (الزي الروماني)، روما ذات التقاليد والمطامع الوطنية والأحلام الرواقية (الاخوة والمساواة والدولة المالية). فمن ذا الذي كان يمكن أن يساوره الشك هنا في حقيقة تلك المدينة المثالية في أنه في كنف قانونها وأمانها الشاملين كان النظام نظاماً، والعدالة عدالة، والكفاية كفاية، وليست انقصة للسلب والجمع والشهوات والقسوة على نطاق جماعي جسيم. على أنه قد يتذكر المرء في الفوروم، دون تحفظات ساخرة بل باعجاب صادق، ما كان لأثال شيشرون وماركوس أوريلوس من خواطر اخلاقية وضروب من النشاط املاها الواجب. وهنا كذلك قد ينسى المرء بسهولة حشرات الدفن العفنة أو حلقات التعذيب الصاخبة التي كانت تجري يومياً في الجبلونات المجاورة^(٢).

(١) كاثن رابلي، الغرب والعالم، ذكر سابقاً، ص ١٠٤ - ١١٦. من الترجمة العربية للقسم الأول.

(٢) مفرد، ذكر سابقاً، ص ٤٠٣-٤٠٤. من الترجمة العربية.

والمقيء ان دل على شيء فاثما يدل على الشخصية الرومانية غير الانسانية. والمقيء عبارة عن حجرة الى جانب حجرة الطعام، يأوي اليها الشرحون لافراغ ما في معداتهم حتى يعودوا مرة اخرى للاستمتاع بالطعام والشراب من جديد. وأما الحمام فقد كان عبارة عن متسع من الأحواض المائية الساخنة والدافئة والباردة وبجانبها قاعات للاسترخاء وتناول الطعام.

وعلى الرغم من الافكار الانسانية التي ادعتها الامبراطورية الرومانية كالسلم العالمي وبناء الدولة العالمية التي يتساوى فيها المواطنون، فان أفعالهم كانت على النقيض من ذلك تماماً. وتمثل الأمر خير تمثيل في حلقات الصراعات الدموية التي كان يهرع اليها كافة الطبقات العليا والسفلى يتلذذون بمشاهد التعذيب والقتل الجماعي.

وقد نقشت الأمراض في عروق الامبراطورية حتى عادت لا تستطيع الاستمرار في الحياة مما أدى الى انشقاق شطرها الشرقي مشكلة في الحضارة البيزنطية، وولدت الحضارة المسيحية من خلال اسلاء روما.

وعلى هذا الأساس فاذا كانت الحضارة اليونانية قد قامت على أساس النظرة البيولوجية الارسطية في تقسيم الانسان الى نفس وجسم أو علة ومعلول فإن الحضارة الرومانية قد قلبت الموازين العامة لمثل هذه الفلسفة واضحى الجسم هو المحرك الأساسي للمجتمع والدولة على السواء. وليس كل جسم من الأجسام قادر على ذلك بل فقط أجسام رجال الطبقة الحاكمة من النبلاء. وعلى الرغم من دعوة شيشرون في كتابه القوانين الى أن مفهوم المواطنة مفهوم عام وشامل في الامبراطورية إلا أن هذا المفهوم بقي في حيز النظرية دون دخوله التطبيق العملي على الاطلاق، وبذلك فقد خلت الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الرومانية من النظرة الكائنية التي دعت الى فحص الأسباب الطبيعية وراء تصرفات الانسان وأفعاله. ويبدو أن الامبراطورية الرومانية لم تجد سوى أفعال القوة وسياسة «فرق تسد» بين مستعمراتها كأسباب لاستمرار وجودها.

والامبراطورية الرومانية أبعد ما تكون عن الوحدة الكلية الشاملة التي تحدث عنها اسبينوزا واقرب ما تكون الى صراع العواطف الهوزية التي اوجدت الهوة السحيقة بين الاثرياء والفقراء داخل المجتمع. ويمكن أن تصدق في الامبراطورية النظرية الدارونية القائمة على البقاء للأفضل والاقوى. وباختصار فإن حقوق الانسان الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وان وجدت على الورق، الا أن تطبيقها العملي لم يكن في الحسبان. وسوف تعرض لمناقشة هذه القضايا بعد الحديث عن فترة العصور الوسطى المسيحية.

حقوق الانسان في الفترة (٥٠٠-٥٥٠م)

خرجت المسيحية من ثنايا الأمراض الخبيثة التي أصابت روما في نهاية عهد الامبراطورية، واتخذت المسيحية من الروحانيات أساساً تقيم عليها فلسفتها الجديدة (وكان هذا الجسد الذي طالما اعتد به الرومان فوفروا له كل متع الحياة لم يستطيع الاستمرار الى النهاية. وقد وجدت المسيحية أن الإنسان لا يحيا بالخبز وحده مبدأ سينير للانسانية التي عانت من الظلم والطغيان طريقاً للخلاص. ومن خلال انقراض روما بنت المسيحية مدينة سماوية على اكتاف المتدينين الذين تقبلوا شرور الحياة من ألم ومرض وضعف على أنها حقائق لا بد من التعايش معها، وعلى ذلك فقد ساوت المسيحية بين معتقيها، ورئت فيهم خلائكم لم تعرفها روما من قبل.

واذا كان الاثيني القديم قد شعر بحريته وبعدم غربته وبهبة للطبيعة واجباره للالهة بأن تقوم بحراسة مدينته وبأنه زائر لهذا العالم عليه أن لا يدفع ثمن وجوده فيها، فإن المسيحي قد عكس هذه الصفات جميعاً بحيث وجد حريته المنشودة في عبادة المسيح والخضوع له، وبشعوره بالغرابة الدائمة اذ أن غربته تنتهي بلقاءه المسيح والحياة في حضرته الخالدة، ورأى في العزلة والرهنة مبدأ مساعده على التأمل والتفكير، وشعوره الدائم بأنه زائر لهذا العالم الثاني والذي يجب أن يدفع ثمناً نتيجة ارتكابه لأعمال الشر وان كان المسيح قد وهب نفسه ومات على الصليب متألماً من أجل خلاص بني الانسان.

وقد شعر المسيحي بالخوف من الروماني باستمرار. وقد تعرض المسيحي لأقصى أنواع العذاب في مجتلدات روما، وشوهت الفتيات المسيحيات اللواتي مزقت اجسادهن اربا وقدمت أجسادهن للحیوانات الكاسرة على مرأى الطبقة المتمتعة الرومانية. وعلى ذلك فقد بنى المسيحي بيوته ومعابده في المغاور والكهوف المنتشرة في تلال روما. وظلت المسيحية حركة سرية طيلة وجود الامبراطورية الرومانية خمرها شعور الاخوة الإنسانية. ونظر المسيحي الى الروماني كإنسان فاقد القيمة والانسانية ونظر الى المسرح والمجتلد والحمام الروماني نظرة استياء كاملة.

ولعبت الرهنة دوراً هاماً في تقليل عدد سكان المدن الرومانية مما جعلها عرضة للغارات الخارجية التي اودت بالعمران الحضري وأصبح من لديه مخبأ في الريف أأمن بكثير من قصر في المدينة عرضة للسلب والنهب. وإلى جانب التغير في المباني والمنشآت

التي بدأ الخراب يدب فيها فقد كان التغيير في العادات والاعراف والقوانين ظاهراً للعيان خلال النصف الأول من القرون الوسطى. وكان الرهبان ينشدون الحفاظ على أرواحهم قبل الحفاظ على اجسادهم. وعليه فقد بنوا الأديرة والكنائس والقوا بين القلوب وتعايشوا معاً متساوين هادفين الى خدمة الله. وكانت هذه الجماعات في البداية تنكر الملكية الفردية والسلطة والاعلاء من شأن النظام والأمانة والدقة والاخلاص والعمل الدؤوب وفوق هذا وذاك هدفت الجماعة الى خلق جو من الراحة والأمن والاستقرار والطمأنينة العقلية. فاذا كان القصر الملكي في الحضارات القديمة مركز القوة والسيطرة والجاه والنفوذ أصبح الدير والكنيسة مركز التجمع التجاري والاختلاط وتسيير أمور العامة.

ومكان تجمع الأفراد المتساوين في الضراء والسراء، ولكن حياة العزلة والتأمل التي وفرها الدير والكنيسة حتى القرن العاشر تقريباً لم تعد كذلك بعد غزوات قبائل الشمال، الأمر الذي دعا القساوسة لتحمل أعباء الدفاع عن حياتهم الهادئة في الأديرة.

ومع التقدم الاقتصادي منذ القرن الحادي عشر وحاجة الناس لتبادل انتاجهم المهني والزراعي أصبح لقاءهم الأسبوعي في سوق غالباً ما توسط مكانه مجموعة من الأديرة والتجمعات السكنية الأخرى خارج الكنائس والأديرة التي ضمنت حماية السوق من التعرض الخارجي والتي شكلت فيما بعد طبقة التجار. ويلاحظ أن الحاجة الماسة الى الأمن والاستقرار قد جعلت التعايش ممكناً بين كافة فئات المجتمع الذي تألف من الرهبان والناسك والحرفي والصانع والتاجر والمعلم والشاعر. وظل هذا التوازن بين الفئات المذكورة حتى نهاية القرون الوسطى دون سيطرة إحدى الفئات على غيرها. وعلى الرغم من عدم تحقق الحرية والمساواة في الحقوق العامة تحقيقاً كاملاً إلا أن أحداً لا يبلغ ان قال أن الاخاء داخل المجتمع الواحد كان سائداً الى حد كبير. ولكن التطور الحضري والتجاري ادى الى ظهور المنافسة بين المجتمعات الأوروبية المسيحية مما اعاد ظهور قوة الأمراء وسلطتهم (امراء الاقطاع) عن طريق بيع انتاجهم في أسواق غير السوق المحلي الذي لم يستطع استيعاب الانتاج.

ومع قبول براهنة الشمال للمسيحية بسبب الامان والقوة الاقتصادية التي وفرها رجال الدين المسيحيين أكثر مما وفره لهم أمراؤهم الغازين، اتسع النشاط الكنسي وقوى نفوذها ولم يستطع الملوك والأمراء الا الخضوع لها. وكانت القوة الاقتصادية الكنيسة قد وضعت في يدها تنظيم السوق التجاري والاشراف عليه وتأمينه ولم تسمح لارباب الحرف أو التجار أو غيرهم بالقيام بهذه المهام. وعلى ذلك يمكن القول بأن الحياة

الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العصور الوسطى كانت حياة دينية كنسية صرفة. ومع ذلك، وعلى الرغم من التعاليم الدينية المسيحية التي دعت الى الحب والمساواة الا أن التقدم التجاري منذ القرن الحادي عشر ادى بامراء الاقطاع إلى تحويل أراضيهم الى مراكز حضرية تجارية عندما ادركوا ما يمكن أن يدر عليهم الایجار من أرباح. وزاد هذا النوع من النشاط بعد الحروب الصليبية التي فتحت المجال للسلع الاستهلاكية الشرقية. وقد أدى هذا الوضع الاقتصادي الجديد (لنقل ظهور طبقة التجار الباحثة عن الربح) الى تأثير اجتماعي اطاح بفكرة المساواة والأمن الذي دعا اليه الدين المسيحي.

ومنذ القرن الحادي عشر الميلادي ومع التقدم التجاري والزراعي وتكدس رؤوس الأموال لدى فئة التجار وتعاونهم مع الطبقات الحاكمة ادى ذلك الى هوة غير معبورة بين من يملك ومن لا يملك حتى أن الصراع والمعاد بدأ في الظهور بين الطبقات الغنية من التجار والحكام وبين الفلاحين والمزارعين. وعلى الرغم من وجود الحقوق وامتيازات لهذه المراكز بسبب اجتذاب ارباب الصنعة والتجارة للاستقرار بها، بالإضافة الى تأمين الأفراد قانونياً وحسباً، الا أن ولاء الافراد التقليدي الذي انحسر في العائلة والأرض قد تحول الى الامر الاقطاعي. ومع مرور الزمن أصبح الصراع واضحاً على السلطة بين الطبقة الحرفية المتوسطة وطبقة المقربين للأمير الاقطاعي.

وتميزت فترة العصور الوسطى بسيادة الآراء والانظمة الكنسية، وقد اجبرت الكنيسة الافراد عملياً على اتباع ارائها وانظمتها. فكان التماس غفران الكنيسة والموافقة عليه مطلب أساسي في حياة الأفراد. حتى أن الأمر قد امتد ليشمل الملوك أيضاً الذين كانوا يرتعدون خوفاً من عقاب الكنيسة لهم عن طريق حرمانهم من غفرانها.

وبناء على التقسيم الإداري والسياسي للمناطق التي انقسمت الى اسقفيات يرأس كل منها اسقف وابرشيات يرأس كل منها قس، كانت الكنيسة مركز الحياة اليومية، بل أن نشاط بعضها اتسع لتصبح بمثابة مكان للحجيج يحج اليه الناس للتبرك من قبور القساوسة ورجال الدين. وكان اجتذاب الناس للأماكن الدينية أكثر شأناً من التجمع للحصول على حريات سياسية أو مشاركة في تجارة رابحة. وكان للكنيسة نشاطها الواسع في أعمال الخير والإحسان كانشائها للمستشفيات للمرضى والملاجئ للفقراء والمعلمين واللقطاء، واستطاعت الكنيسة أن تعمم فلسفة التقشف والانصراف عن الأمور الدنيوية والتوجه الى العبادة والزهد. وقد اتسمت القوانين الدينية فيما يخص حقوق الانسان بالمساواة طالما أن الفرد ذاته لا يخرج من نطاق الاطار الذي رسمته له الكنيسة.

وعلى الرغم من هذه المساواة فإن مجتمع العصور الوسطى كان يقوم على أساس طبقي. وقد كان الفرد المستقل أو الذي يحاول الخروج عن الاطار الكنسي يعرض نفسه للحرمان من غفران الكنيسة ولم يكن هناك سبيل للأمن والاستقرار الا عن طريق حماية الجماعة، ولم يكن هناك وجود للحرية الفردية^(١).

لم يكن للمسيحية تأثير فعال على الأوضاع السياسية بقدر ما كان لها تأثير على الأوضاع الاجتماعية. وعلى الرغم من أن العقيدة المسيحية تنص على المساواة المطلقة بناء على القاعدة الدينية التي تنص على أن الله يحب الفقراء الضعفاء تماماً كما يحب الاغنياء الأقوياء، إلا أن قادة الكنيسة الاوائل لم يضعوا هذا الاعتقاد موضع التطبيق العملي. فلم تتسامح الكنيسة تجاه الاختلافات الدينية ولم تقبل التعايش مع ديانات أو أفكار أخرى. وقد وضعت المسيحية ذاتها في صراع مع النشاطات المدنية الاغريقية القائمة على أساس انها اعلى مراتب تحقيق الإنسان لذاته، ولكنها حاولت التعايش مع قضية القانون الطبيعي. فعلى المستوى النظري كان امراء الاقطاع والحكام مقيدين باخلاقيات القانون الطبيعي من جهة ومسؤولية الكنيسة الروحية. وعلى الصعيد العملي فإن قوة الكنيسة وسيطرتها على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية وتحالفاتها مع الاقطاع وقفت حجر عثرة في ظهور أي قوة علمانية.

وحتى وثيقة الماجنا كارتا Magna Carta التي كتبت سنة ١٢١٥ والتي تعتبر نقطة تحول في الحريات الانجليزية، كانت اصلاً من إنتاج النبلاء لتخفيف وطأة الحكم الملكي عليهم. ومهما يكن من أمر فقد اعطت هذه الوثيقة ضماناً للرجال الأحرار عدم تعرضهم للأذى دون محاكمة عادلة من أقرانهم وحسب قانون البلاد المعمول به. وهذه الفكرة تعكس أهمية تطبيق القوانين في أي نظام سياسي لضمان الحقوق العامة والحريات الشخصية، إذ أن ضمان حقوق قليلة أفضل بكثير من عدم وجود حقوق على الإطلاق. وعلى هذا الأساس فإن حقوق الإنسان كقضية، وإن لم تبرز في العصور الوسطى المسيحية، إلا أنها اتخذت مساراً مختلفاً عما كانت عليه في العصور الكلاسيكية المتمثلة في الحضارتين اليونانية والرومانية. فقد كانت الحياة العامة تتركز حول الكنيسة والاستعداد للذهاب لحياة أخرى، وما حياة الإنسان الا عبارة عن رحلة بين نقطتين. وعلى

(١) لطايفيل أكثر عن الحياة القانونية في تلك الفترة أنظر في:

Henri Peienne, The Economic and Social History of Medieval Europe. (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1937), translated into English by I.E. Clegg.

الرغم من تغيير الأوضاع العلمية بظهور الجامعات والمدارس وتحسن الأوضاع الصحية والبيئية إلا أن الحياة المعيشية كانت حياة جماعية تتركز حول الأسرة التي تنظم شؤونها الكنيسة. ومع هذا وذاك، وإذا أردنا مطابقة النظريات التي تعرض لها الفصل الأول من هذه الدراسة بأوضاع العصور الوسطى المسيحية نستطيع القول بأن الكنيسة قد حلت مكان النفس الأرسطية كمحرك أساسي للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبات واضحاً أن التجربة الانسانية الكاثنية كانت ابعـد ما تكون عن حياة تلك الفترة الزمنية، وجمدت صراعات عواطف هوبز بحيث طمست أو كادت تاركة هذه العواطف تسليم زمام أمورها للسلطة الكنسية التي تنظم شؤون افرادها، فالصراع بين الطبقات الفنية والفقيرة كان غالباً ما تؤكد الكنيسة على ضرورة بقاءه من حيث أنه مطلب الهي. فالله يحب الفقراء، تقول المسيحية، ولذا فقد خلق الكثير منهم. وإذا زاد الصراع عن حده فقد كان للكنيسة طرقها الخاصة في إعادة الأمور الى ما ترده من أمن واستقرار وإن كان هذا الأمن لمصلحة طبقة ضد أخرى. وقد تكون الوحدة الكلية الشاملة السببنوزية حال تنطبق على تلك الفترة من حيث قدرة الكنيسة على جمع كل متناقضات المجتمع في وحدة واحدة إلا أن هذه الوحدة لم تكن قائمة على تساوي جميع الافراد والجماعات بعضهم ببعض. فالوحدة الشاملة التي تحدث عنها اسبينوزا هي وحدة الوجود التي لا تفرق بين العلة والمعلول، أو بين السبب والنتيجة، وعلى الرغم من أن حاجة الكنيسة للمجتمع المسيحي كانت بقدر حاجة المجتمع للكنيسة إلا أن تفوق رجال الدين قد وضعهم في منزلة أرفع بكثير من منزلة الجماعات، وعليه فإن الوحدة الكلية الشاملة التي ظهرت على الصعيد النظري لم تقوى على الاستمرار في التطبيق العملي بدليل ما صاحب نهاية الفترة من تمرد طالب به الامراء والملوك وشجعهم في ذلك نفر من رجال الدين أنفسهم.

وحى أن تجريبية كل من جون لوك وديفيد هيوم لم تكن قادرة على نقل مجتمع العصور الوسطى المسيحية التي عقدت العزم على أن تبقى الامور في اطار ديني بحت دون الخروج منه، فقضية حقوق الانسان أو أي قضية أخرى، إن كان لها أن تعيش فلا بد من أن تخضع للاطار الديني البحت. حتى أن الامر قد امتد لينفي نظرية الانتخاب الطبيعي الدارويني من حيث أن ارادة الله قد قدرت لكل فرد موضعه الذي لا يخرج عنه دون النظر الى الارادة الإنسانية أو حرية الفرد.

وقد يلاحظ الباحث أن قضية الاسترقاق التي تحدث عنها توينبي قد استمرت في عرض قوتها والتأثير في مجتمعات العصور الوسطى، حتى عندما كان يحرر القن الذي

يعمل عند سيده سنة واحدة، إلا أن الاسترقاق الفكري ظل سائلاً وإلى أمد طويل. وقد لا يبالغ الباحث أن قال أن مجتمع العصور الوسطى المسيحي أو مجتمعاته كانت قادرة على امتصاص ثقافة القبائل الجرمانية التي قوضت الحضارة الرومانية والتي تعودت على حرية تلقائية دون ارتباط بقانون أو عقيدة لتدخل هذه القبائل وغيرها في أطر القوانين الدينية. وعلى الرغم من الصراع الطبقي بين من يملك ومن لا يملك حسب التصور الماركسي إلا أن الكنيسة كانت قادرة على احتواء مثل هذا الصراع الذي لم يتح مجالاً لبروز الوعي وخاصة ذلك المتعلق بقضية حقوق الإنسان.

وعلى ذلك يمكن القول أن النظريات التي ساهمت بطريقة أو بأخرى في تفسير قضية حقوق الإنسان غير قادرة على شرح الأمر في فترة العصور الوسطى لسبب واضح وبسيط وهو وجود القانون الكنسي الذي كان قد حدد القضية مسبقاً. وسوف نختم هذا الفصل بالنظر إلى بعض قضايا حقوق الإنسان وعلى رأسها قضية حرمة من حيث أنها تشكل جوهر وجوده ذاته في الحقب التاريخية المنوه عنها، وما يرتبط بها من قضايا كقضايا الحرب والسلم والعنف والانتقام وموضوع العبودية.

- ٦ -

بعض الحقوق الانسانية في الفترة تحت البحث

ستناقش هذه الدراسة موضوع حرب الإنسان وسلمه في موضع آخر ولكننا هنا نحاول استقراء الفترات التاريخية المتعاقبة التي اهتم بها هذا الفصل علناً نستطيع أن نقرر ما إذا كان الإنسان بطبيعته عدوانياً أو مسالماً؟ أم عليه أن يظل في حالة استعداد للحرب ليضمن السلم؟

أن الذي لا شك فيه أن التاريخ الإنسان شاهد وما زال يشاهد فترات حرب وأخرى نقيض ذلك. وتسود الناس نزعات عدوانية وأخرى ودودة تجاه بعضهم بعضاً. ويلاحظ الباحثون في الأمر وجود الحالتين: حالة الحرب وحالة السلم. ويلاحظ أيضاً أن تاريخ الحروب مركز حول أولئك المستقرين وأولئك الرحل من القبائل. فالحضارات القديمة التي سادت في بلاد ما بين النهرين ومصر القديمة تعرضت لغزوات أولئك الطوائف الجوالين الركاب على عرباتهم الحربية، وقد لعبت التكنولوجيا دوراً بارزاً في القضاء على الطبقات الأرستقراطية الحاكمة التي لم تكن تملك العربات الحديدية في القتال. وقد قامت القبائل

المتجولة الهادفة الى توسيع رقعتها المكانية بعد زيادة سكانها بالهجوم على مدن الحضارات القديمة حتى استطاعت هذه الحضارات أن تفهم سر انكساراتها الحربية الناتجة عن عدم قدرة جيوشها من المشاة والوقوف أمام الآلة الحربية للغزاة الذين يستخدمون الخيالة والعربات الحديدية. يقول رابلي في ذلك:

واضطرت هذه الحضارات القديمة الى اړغام مشائها الذين يجمعون أسلوب العصر الحديدي على التكيف مع حرب الخيالة الجديدة، أو الى استعجار البدو المرتزة لحماية جوانب جيوشهم أو الاستسلام للهزيمة. وقد دفعت الامبراطورية الآشورية ثمناً باهظاً لفهم الوضع الجديد، اذ اكتسحها البدو سنة ٦١٢ ق.م. واستأجرت الامبراطورية الفارسية في ايران البدو المرتزة، وكان حكام المملكة الآشورية (شين) من القلة التي تمكنت من تبنى أسلوب حرب الخيالة من لقاء نفسها، ولذا لم يتمكنوا قط من صد الغزو القادم من وسط اسيا، بل استطاعوا اكتساح الدول الآشورية للنفاسة، واطلقوا اسم (شين) على الصين الموحدة سنة ٢٢١ ق.م. غير أن غزوات البدو للصين التي تمت بعد ذلك، أثبتت أنها أكثر نجاحاً، ومع القرن الرابع الميلادي تمت الاطاحة بأسرة هان القديمة التي حكمت ٦٠٠ سنة، وأصبحت الصين سلسلة من الدول القبلية مرة أخرى^(١).

وما حل بالصين حل بالامبراطورية الأخرى كالامبراطورية الرومانية الغربية التي شاهدت الانهيار الكامل على أيدي قبائل الشمال الجواله الذين كانوا يتقنون الفروسية وتكنولوجيا القوس والسهم، الأمر الذي رفض مشاة الرومان تعلمه. أما الامبراطورية الرومانية الشرقية التي تعلمت من فنون الشرقيين الحربية فقد استطاعت أن تمتد من عمر امبراطوريتها الى ألف سنة أخرى. وكان آخر أنواع هذه الغزوات المغولي في القرن الثالث عشر الميلادي. ومع استخدام البارود منذ القرن الخامس عشر الميلادي وتقدم تكنولوجيا الاسلحة النارية انتقلت الغلبة الى سكان المدن وقدرتها على صد الهجمات البدوية من الخارج.

وقد تكون التكنولوجيا عاملاً حاسماً من عوامل النجاح في الحرب من أجل تحقيق الأمن والاستقرار على الصعيدين الداخلي والخارجي، ولكن الناظر الى التجارب التاريخية يرى أن تطبيق مفاهيم الحقوق الانسانية من خلال قوانين الدولة تلعب دوراً لا يقل أهمية

(١) كالفن رابلي، الغرب والعالم، سبق ذكره، القسم الأول من الترجمة العربية، ص ١٢٧.

عن دور التكنولوجيا العسكرية في الوصول الى الهدف المنشود. وقد نكتفي هنا بالتجربة الرومانية التي قدمت قوانينها أفكار الحرية والمساواة والديموقراطية ولكنها حصرت هذه المفاهيم في فئات معينة الأمر الذي افقدها ولاء الافراد.

بعد هزيمتهم من قبل القبائل الغالية التي كانت على حدود الامبراطورية الرومانية اقتنع الرومان بأنه لا بد من تغيير تنظيم جيشهم الارستقراطي. هذا الجيش الذي لم يكن يتألف من كافة المواطنين. وقد كانت الغالبية العظمى من الناس قد استبعدوا من العمل العسكري لانهم لا يملكون الموارد الاقتصادية وبخاصة الأرض، ولكن الهزيمة العسكرية الرومانية سنة ٣٩١ ق.م على يد الغالين أجبرت القيادة السياسية على تطبيق مبدأ المساواة لعامة الناس وادخال الديمقراطية في الجيش. وعليه أصبح العامة مواطنون وكان عليهم الاشتراك في الجيش، وقامت الدولة مقابل ذلك بتوزيع الاراضي على من لم يملك أرضاً. وغول الدستور الجديد الجمعية الشعبية اجازة القوانين باتخاذ القرارات الخاصة بالحرب والسلم. وعليه فقد أصبح الناس جميعاً ينظرون الى القوة العسكرية التي تملك قرار الحرب أو قرار السلم. والمعضلة التي نتجت عن ذلك أن أصبح الرومان، على غرار القبائل الشمالية، رأيت في قرار الحرب أمراً يفضل بكثير قرار السلم الأمر الذي جعل منها جنداً محاربة على الدوام. وتحولت الحروب الرومانية الى حروب امبريالية صرفة حيث أن الطبقة الثرية الارستقراطية استمرت طبقة حاكمة برغم التغييرات الدستورية الجديدة. فمع أن المجلس الشعبي غير مقصور على أحد الا أن كفة الطبقة الارستقراطية هي الغالبة بسبب نظام التصويت المتبع الذي كان يتم من خلال الجماعات وليس الأفراد، حيث كان الارستقراطيون يشكلون الغالبية العظمى من هذه المجموعات التي كان لكل منها صوت واحد. وكان العامة يدلون بأصواتهم لهذه المجموعات الارستقراطية التي كانوا يشعرون معها بنزع من الأمن، أو لأنهم تعودوا الخضوع للسلطة، أو لعلهم تعلموا التسلسل القيادي من خلال خدمتهم العسكرية. أضف الى ذلك أن مجلس الشيوخ الروماني كان عبارة عن مجلس استشاري يتألف من الأسر النبيلة. ولم يملك المجلس الشعبي الا الموافقة على المشاريع التي يقرها مجلس الشيوخ. ونتيجة لهذا النمط الشعبي الديموقراطي استقرت السلطة الحقيقية في يد الارستقراطيين الذين كانوا يسيطرون على قرار الحرب والسلم. وعليه ومنذ سنة ٢٨١ ق.م توجهت روما الى الدخول في حروب مع الامبراطوريات الاخرى كالامبراطورية الهلينية في جنوب ايطاليا بدلاً من الوقوف أمام الهجمات القبلية، وفي سنة ٢٠٠ ق.م، وعلى الرغم من رفض المجلس الشعبي (مجلس المئة)، اعلان الحرب

على امبراطورية مقدونيا اليونانية، إلا أن مجلس الشيوخ استطاع فرض الحرب. وبعد أن تم النصر للرومان ناصر مجلس الشيوخ الطبقة الثرية للمقدونية ضد ثورات الطبقات الدنيا التي رفضت الانصياع للهزيمة. ولكن الامبراطورية الغازية استطاعت تطبيق النظام العسكري في بلاد اليونان، ودمرت مدينة كورنثة التجارية وتحولت اراضيها الى ملكية ارستقراطي روما. ودمرت مدينة قرطاجنة سنة ١٤٦ ق.م رغم أنها لم تقم بأي عمل عدائي على الاطلاق، ولكن قرار مجلس الشيوخ قد نص على ضرورة تخليص هذه الدولة المزدهرة^(١). ونتيجة لذلك فقد اعتمدت الامبراطورية، التي اتسعت وامتدت الى مناطق شاسعة، على المستعمرات اعتماداً كلياً، حيث اتاحت المستعمرات فرصاً ذهبية للغنى الفاحش دون تعب أو شقاء، فقد تقاضى الحكام الرومان رشاي وغانم مما دفعهم لمزيد من الحروب ومزيد من السلب والنهب. وأصبحت الحرب هي المعول عليها في السياسة والاقتصاد والادارة، الأمر الذي أدى الى تدهور الاوضاع العامة في الامبراطورية بعد أن فقد المواطنون مزارعهم وهزم جيشهم وذهب سلطانهم السياسي ادراج الرياح منذ عام ٢٧ ق.م حتى سقوطها عام ٤٧٦ م بتتابع الفوضى والقمع والحروب الاهلية.

وطالما أننا في سياق الحديث عن الحرب والسلام فان ظاهرة العنف ايضاً من الظواهر التي تقضي على جملة الحقوق الانسانية التي ستعرض لها لاحقاً. وقد عرفت القبائل الجائلة البدوية قيمة القسوة للتدليل على الشجاعة والبأس. واختلطت القسوة والفظاظة بالشجاعة لديهم. وسمي من له القدرة على السلب والنهب والتدمير شجاعاً وهكذا. ويقتطف رايلي عبارة اميان مارسيلين Ammien Marcellin في وصفه لقبائل الهان للتدليل على عنفهم حيث يقول:

ان عنفهم لا يعرف حدوداً. فكانوا يكونون وجنات أطفالهم حتى لا تنمو لحاهم. وهذه المخلوقات القصيرة القوية المتحللة الاجسام الغلاظ الاحتاق، لا يطهون الطعام، ولكنهم يلتهمون الجنود البرية واللحم الذي لاؤل حيوان يصادفهم. وليس لهم مأوى ولا مدافن، وليس عندهم سوى ملابس من جلد الثيران RATS يرتدونها الى أن تنهلهم. ويقال أنهم مقيدون بجيادهم، لا يترجلون لياكلوا أو ليشربوا بل غالباً ما يظلمون يمتطون الجياد في نومهم واحلامهم^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ١٣٨ .

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٨ .

وإذا كانت القبائل البدوية الجوالة في مناطق عديدة في العالم تتصف بصفات القسوة هذه إلا أن رايلي يقتطف قول باحث آخر للتدليل على عظمة القسوة التي وجدت في الامبراطورية الرومانية اذ يقول:

ان الفقراء الرومان المنبوذين، والاهامى المنكويين اللواتي تدوسهن الأقدام، وحتى الكثيرين من الرومان المتعلمين وأولاد الناس لانوا باعدانهم. لقد كانوا يحثون عن الانسانية الرومانية بين البرابرة (القبائل الجوالة) حتى لا يهلكوا من القسوة البربرية بين الرومان... لقد انطلقوا ليمشوا احراراً تحت مظهر العبودية على أن يمشوا تحت قناع الحرية.^(١)

فاذا كان الأمر كذلك فإن الحضارة الاوروبية التي تلت تلك الحقب الزمنية إنما هي مزيج ثقافة البدوي الخيال المتجول وفقير روما المستجير من الرمضاء بالنار. وقد وصم المزج بين الثقافتين بأن الحياة لا تقوم الا على سلب ونهب ما في أيدي الآخرين، ولم تعرف تلك الحقب الزمنية شيئاً عن الحرية، والمساواة أو حياة السلم، بل كانت، على حد قول توماس هوبز، «حرب الكل ضد الكل». وعلى الرغم من خفة حدة العنف في العصور الوسطى المسيحية بفضل الدين المسيحي على الصعيد النظري إلا أن الواقع العملي يشير الى عنف فرسان العصور الاقطاعية التي قابض الملوك والامراء اراضيهم بالخدمة العسكرية من قبل الفرسان. هذه الثقافة الجديدة التي اعلنت من شأن المحارب ووضعت في مكانة تليق به. واستمرت هذه النظرة حتى العصور الحديثة في رفع شأن المحارب البطل الذي استطاع أن يتسلم زمام السلطة السياسية. والأمثلة على ذلك لا حد لها ولا حصر كتابليون وديجول وازنهاور وغيرهم.

ظاهرة العنف القديمة ظلت سائدة في العصور الوسطى والعصور الحديثة ايضاً ولكنها اخذت تبريرات جديدة. فمنذ العصور الوسطى اختفت النظرة الحرية الرومانية التي لخصها كاتو Cato في مجلس الشيوخ الروماني بالقول: حفاظاً على تقدمنا الاقتصادي فلا بد من تدمير قرطاجنة قبل أن تزدهر وتتفوق علينا. وبالفعل دمرت قرطاجنة على أيدي الرومان بسبب تلك الجريمة البشعة التي ارتكبتها: تقدم مزارع العنب والزيتون بها. ولكن العصور الوسطى المسيحية والعصور الحديثة رأت أنه لا بد من مبرر للعنف، ولا بد من اقناع المحارب والمواطن على السواء ان عليهم واجب ديني أو قومي أو

(١) المرجع السابق، ص ١٧٨ .

وطني مقدس يجبرهم على التضحية بأنفسهم في سبيل الآراء والأفكار الدينية أو القوانين. فالحملات الصليبية قامت على هذا الأساس. فالواجب الديني حتم على المسيحي الطيب أن يقوم بالانتقام للرب وتخليص القدس من «الكفرة، أبناء العاهرات، ذرية قابيل» (هكذا كانوا يدعون المسلمون).

ولاسباب سياسية واجتماعية واقتصادية، لا داعي لذكرها هنا، صادفت دعوة البابا اوريان هوى في نفوس فقراء اوروبا وتوجهوا الى الشرق يذهبون ويقتلون باسم الرب. ولم يكتفوا بذهب المسلمين في مدينة القدس بل مارسوا عملية الذبح والقتل في يهود المدن الاوروبية.

ويقودنا الحديث عن الحروب ومكاسبها الى موضوع العبودية الذي سلب الانسان حرته وجوهر وجوده كإنسان. ويشير التاريخ الى أن التجمعات الإنسانية كانت وما زالت تنظر للاجتناس الأخرى على أنها من طينة أقل شأنًا. حتى أن الأمر يعدو ذلك الى التجمع الواحد الذي يتألف من عشائر وقبائل، اذ تنظر كل عشيرة وقبيلة الى ذاتها على أنها مركز الكون والفضل من غيرها. وقد درجت عادة علماء الانثروبولوجيا من أمثال ليفي شتراوس Levey Strauss ان العبودية شيء قديم وما فكرة الاخوة الانسانية الا شيء جديد، بينما يؤكد مايكل ليريس Michael Leiris ان العبودية شيء مصطنع نتج عن الحاجة الاقتصادية المتعلقة بالحروب^(١).

ومهما يكن السبب في العبودية، سواء كان اللون أو العرق، أو الحاجة الاقتصادية أو غير ذلك فلهبودية تاريخها المميز. وقد وجد العبيد دائماً في نهاية السلم الطبقي الاجتماعي، وغالباً ما تشكل السادة فيما اذا كان العبيد يتمتعون بنفوس مثلهم أم أنهم مجرد آلات حيوية. وقد رأت المدرسة الافلاطونية في تفسيرها للعبودية بأنها حالة طبيعية جداً، وفحواها ان اليونانيين انسانيون وغيرهم برابرة متوحشون وهم العبيد. وقد ربط افلاطون هذا التقسيم البشري بالنظام السياسي الذي لا يقوم، حسب ما جاء في الجمهورية الا على طبقات ثلاث: الفلاسفة، الجند واخيراً عامة الناس. ويتميز الفلاسفة بالحكمة والمعرفة وهم اليونانيون وأما العبيد فلا يملكون الحرية ولا بد لهم من تقديم الطاعة والولاء للإنسان الحر (اليوناني). ويذهب ارسطو الى ما ذهب اليه افلاطون من حيث ان العبودية أمر طبيعي، وأن الحرية مقصورة على المواطن اليوناني فقط دون سواء، ولا يحق

UNESCO, Race and Science, (New York: Columbia University Press, 1951.

(١)

والكتاب مجموعة من الآراء لباحثين مختلفين.

ليوناني أن يستعبد يوناني آخر.

وأما المدرسة الكليية فقد رأت في نظام العبودية ظلماً لا بد من التخلص منه، ونادت بالمساواة عن طريق تمسكهم بالزهد الذي يزيل أسباب القوة والظلم، ولذلك يتساوى الناس جميعاً فلا حاكم ولا محكوم ولا سيد ولا مسود. وأبدت المدرسة الرواقية دعوى المدرسة الكليية إذ أمنت بأن نظام العبودية هو نظام ضد الطبيعة ومنطقها، فالناس جميعاً أخوة، واعتبروا الانسانية جمعاء أسرة واحدة. وقد أثرت الفكرة الرواقية في روما وانتشرت بين كتابها وأدبائها. ولكن الفلسفة الرواقية، وعلى الرغم من مناصريها، إلا أنها لم تحقق فكرة الأخوة الانسانية والغاء نظام الرق في الامبراطورية الرومانية. وحين ظهرت المسيحية وأصبحت دين الدولة الرسمي حل الدين مكان الفلسفة، وأقامت المسيحية دعواها على الطاعة والخضوع والاستسلام، فالمسيحي ملزم بالخضوع للكنيسة والأمة ملزمة بالخضوع للحاكم والعبد ملزم بالخضوع الى سيده. وعلى ذلك فقد وضعت العصور الوسطى الناس في اطار عليهم أن لا يخرجوا منه الأمر الذي أدى بهم لأن يفقدوا حرياتهم.

ولم تكن معاملة العبيد على درجة واحدة عند الأمم إذ انها تختلف عن بعضها بعضاً، فلدى الجماعات البدائية كانت معاملتهم حسنة ولم تكن سلطة السادة عليهم سلطة مطلقة، وكان يعتبر العبد فرداً من أفراد الأسرة. وتميزت روما عندما كانت مدينة صغيرة بمثل هذا النوع من المعاملة مع عبيدها، ولكن الصورة تغيرت عندما تجاوزت روما حدودها وأصبحت امبراطورية، إذ أصبح العبيد عنصراً أساسياً في اقتصاد الدولة والأسرة المالكة للعبيد. وقد بررت روما انحطاط العبد الى درجة الحيوان لتقوم على استغلاله بالطريق التي تناسبها. فكان للسيد الروماني حق على عبيده ان شاء أبقاهم أحياءً وان شاء قتلهم، وان شاء قدمهم لمصارعة الوحوش الكاسرة حتى الموت في مجتلداتهم. وأما العصور الوسطى المسيحية فقد اعتبرت الرق نظاماً إلهي واوصت العبيد بتحمل ما يلقوه من سوء أعمال سادتهم، وفي الوقت ذاته دعت السادة الى أن يرفأوا بعبيدهم المسيحيين دون غيرهم إلا اذا تصبروا^(١).

(١) عبد السلام الترماني، الرق: ماضيه وحاضره (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٧٩)، ص ٥٣ - ٥٨ يقارن المؤلف بين معاملة الرق في الغرب والشرق ويرى أن الصينيين والصينيين القدماء واليهود قد عاملت رقيقها معاملة حسنة خلافاً للغرب، وبخاصة الامبراطورية الرومانية، ويخلص الترماني الى القول بأن شرائع الشرق وتوايته كانت على اختلافها، أرحم بالرقين من قوانين الغرب، وان المسيحية، وهي رسالة انسانية، اضطرت بتأثير الظروف التي عاشت في ظلها في أوروبا، أن تأثر بالفكر الغربي في النظر الى الرقيق. المرجع المذكور أعلاه، ص ٥٩ .

هذه بعض القضايا التي خصت حقوق الإنسان ذات العلاقة الوثيقة بالحرية الإنسانية والارادة الإنسانية في الحضارات القديمة. ترى هل تغير الحال في العصور الحديثة منذ أفول العصور الوسطى وظهور الدولة القومية الأوروبية وثورات القرن الثامن عشر التي دعت الى الحرية والمساواة والاخاء؟ هذا هو موضوع الفصل اللاحق.

الفصل الثالث حقوق الإنسان في التاريخ (العصور الحديثة)

تشير النظرة الأولية للطبيعة إلى أنه من كل المخلوقات التي تدب على الأرض لا يوجد أحد منها قست عليه الطبيعة بقدر قسوتها على الإنسان، وذلك لكثرة ما أودعت به من غرائز وحاجيات ضرورية، وما حوته من مقومات بسيطة للتخفيف من حدة تلك الحاجيات اللامتناهية.

David Hume, Treatise of Human Nature,
(London: Dents, 1951), Vol. 111, Part 11, Chapter
11, p. 191. First Published 1911.

- ١ -

تمهيد

يهدف هذا الفصل إلى التعرف على قضية حقوق الإنسان منذ ظهور الدولة القومية في أوروبا وإنهاء فترة العصور الوسطى المسيحية وحتى الوقت الحاضر مروراً بإعلان حقوق الإنسان العالمي من قبل هيئة الأمم المتحدة في منتصف القرن العشرين. ويحاول الفصل الإجابة على الأسئلة التالية: ما هو أثر الحركات الأوروبية التي دعت إلى الحرية الفردية بدلاً من الحرية الجماعية، والبعد عن الإطار الفكري الذي رسمته الكنيسة في العصور الوسطى على قضية حقوق الإنسان؟ وما هو أثر ثورات القرن الثامن عشر على ذات القضية؟ وفوق هذا وذاك يحاول هذا الفصل رسم صورة جديدة للإنسان الغربي الحديث قد تكون مختلفة عن إنسان العصور الوسطى في ظل أنظمة سياسية وإجتماعية وإقتصادية جديدة. ^١

الى العصور الحديثة

منذ أن هبط الإنسان من على الأشجار الى الأرض، على حد قول توينبي وجد أن لا خيار له إلا أن يكون قاتلاً أو مقتولاً. وبالفعل فمنذ وجوده على سطح هذه الأرض وجد الإنسان نفسه وجهاً لوجه أمام قضية بقاءه واستمرار حياته. ويشير استمرار وجود الإنسان الى قدرته على تخطي معضلة بقاءه، ولكن بقاءه هذا ما زال خاضعاً لحاجياته الضرورية التي تجعل منه كائناً هائلاً حتى في أكثر دول العالم تقدماً. وفي الواقع فقد استطاع الإنسان أن يستمر في الوجود ولكنه لم يستطع بناء جنة على الأرض، ونحن لا نتوقع منه ذلك. فعلى الرغم من التقدم الذي أحرزه منذ أن اكتشف النار واستعمل الحديد واكتشف الزراعة ودجن الحيوان الى بنائه الدولة الحديثة الا أنه ما زال يحور للوصول الى عالم متكافئ متكاتف. وعلى الرغم من أن ما وصل اليه من تقدم لم يأت من فراغ بل نتيجة تعاونه مع الآخرين، إلا أن مشكلته تزداد تعقيداً من جراء تعامله مع الآخرين من بني جلدته. وحيث إن الإنسان لا يشبه النمل في تعاونه الدائم مع الآخرين، بل له طبيعة تتمركز حول ذاته، زادت المشكلة تعقيداً. ففي المجتمعات البدائية كانت الطبيعة تتدخل فيحل قضية التعاون أو العداء بين أفراد المجتمع، فعند شح الغذاء تتضافر الجهود للوقوف أمام المحنة، وعندما يزداد العدد السكاني يلجأ الأفراد الى العدوانية وهكذا. أما في المجتمعات المتقدمة فالأمر مختلف للغاية وخاصة عندما لا تقوم فئة من الناس بحرث الأرض أو العمل في المناجم أو ما شابه ذلك حيث يصبح المجتمع مريضاً قابلاً للتعفن والهلاك.

وللحفاظ على هذا الوضع وجد الإنسان طرقاً عدة منها الابقاء على التراث والعادات والتقاليد وكل المعتقدات التي تحافظ على أوضاع المجتمع العامة أو أن تلجأ السلطة السياسية الى اتخاذ الاجراءات السلطوية والقمعية للحفاظ على الأوضاع الراهنة. وهكذا كان، فقد إعتمدت الحضارات القديمة كالصينية والمصرية على تلك القوة في بنائها حضاراتها وإعتمدت فترة العصور الوسطى على القوانين الدينية الكنسية للحفاظ على أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

ولكن الأمور لا تبقى كما هي، فالتناقضات الاجتماعية والفكرية والإعداد السكانية والتقدم التكنولوجي والصراعات الناتجة عنها لا بد من أن تفرز نمطاً حياتياً جديداً. وبالفعل

فقد أفرزت الحياة التجارية الهادفة الى الربح في القرن الرابع عشر والخامس عشر (هذا لا يعني أن الربح والمنفعة لم تكن موجودة سابقاً ولكنها لم تكن على الشكل الذي حصل في هذين القرنين) الى إفرار حياة إقتصادية جديدة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. فالسوق التجاري قد عرف قيمة عناصر الإنتاج وهي (الأرض والعمل ورأس المال) بشكل لم تعرفه العصور السابقة. وعلى الرغم من وجود الأرض والعمل ورأس المال سابقاً إلا أن مفهوم الأرض ومفهوم العمل ومفهوم رأس المال كوسائل إنتاجية ذات علاقة بلا إنسانية الإنسان مفاهيم جديدة^(١). فالأرض مثلاً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر لم تكن معروضة للبيع والشراء إنما كانت دلالة على الثروة والغنى يتحكم بها أمراء الاقطاع. ولم يكن العمل سلعة تعرض في الأسواق يشتريها الرأسمالي كما أضمحى الحال في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

ظهور النظام الرأسمالي شاهد ظهور أنظمة جديدة للمحاسبة والبيروقراطية والإهتمام بالمدارس الابتدائية التي تعلم المبادئ الأولية للحساب والكتابة والقراءة من أجل إستعمال ذلك في أغراض السوق التجاري وإحتياجاته، الى جانب ظهور البورصات بما تكتنفه من تحويل للنقد والمضاربة وأعمال الوساطة وأصبح التعامل بالفائدة أمر محبب جداً بعد أن كان محرماً في العصور الوسطى. وقد أجاد لويس مغمورد في مقارنته بين سوق العصور الوسطى التجاري وسوق بداية عصور النظام الرأسمالي بالقول:

يبد أن رأس المال السائل أثبت أنه مذهب كيميائي، فقد اخترق الطلاب المتشقق الذي تولى رقابة مدينة العصور الوسطى زمناً طويلاً، وشق سبيله الى صلب الجوهر، مبدئاً من العنف وعدم الإكتراث في القضاء على المنظمات التاريخية زبانيها، ما جاوز حتى مسلك أشد الحكام المستبدن تهوراً. ويمكن وصف هذا التغيير الكلي بأنه عبارة عن أن الساحة للمادة للسوق في مدينة العصور الوسطى قد إستبدلت بها سوق مجردة كانت تنتشر في كل أرجاء الدولة، وتزدهر حشماً يقتضى عقد صفقة رابحة. وفي بادئ الأمر كانت السلع للمادة متبادلة الأيدي فيما بين المشتريين والباعين، الذين كانوا يرون بعضهم بعضاً وهم يعقدون صفقات مالية.. وكان الهدف من الربح وتكديس المزيد من

Robert Hellbroner, The Worldly Philosophers, (New York: Simon and Schuster, 1966, p.15.

(١)

المال لطرحه في مشروعات أخرى متزايدة التضخم^(١).

ويمكن القول أن النظام الرأسمالي الجديد لا بد له. وهو يبحث عن الربح، من تحطيم الماضي وبناء مبادئ جديدة تخدم الواقع الجديد، وكان لدى النظام الجديد استعداداً لهدم أي توازن اجتماعي في سبيل تحقيق الربح وخاصة إذا كان الأمر يتعلق بحقوق الإنسان. فالغني ازداد غنى والفقير ازداد فقراً، وأصبحت قيمة الإنسان تحسب بالدرهم، فكلما ملك الإنسان نقوداً أكثر إزدادت قيمته وهكذا. وقد زادت الرأسمالية في ذلك حيث أنكرت على الفقير روحانيته، فالأهم من هذا وذاك هو كيفية الحصول على المال ليس الا. وأصبحت الحرية تعني حرية الفرد في الاستثمار وتكديس الأموال خلافاً لمعنى الحرية الذي ساد العصور الوسطى والذي عني التحرر من الإقطاع والتزاماته. وبذلك تكون النزعة الفردية قد حلت مكان النزعة الجماعية.

ويعدو ظهور النزعة الفردية في النظام الرأسمالي الجديد إلى أفكار عصر النهضة وعصر الإصلاح البروتستانتي، بالرغم من أن المصلحين الأوائل لم يكونوا بأفضل مما كان عليه اصحاب السلطة الكنسية. وقد أدى الإنقسام الديني في القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى تسامح أكثر وذلك حفاظاً على وحدة المجتمع وخصائصه الاجتماعية. ففي سنة ١٥٩٨ مثلاً ونتيجة للحروب المتقطعة بين البروتستنت والكاثوليك أصدر هنري الرابع ملك فرنسا، قراراً ينص على حرية البروتستنت وضمان حقوقهم... على الرغم من أن قراره لم يشمل حرية العبادة لهم.

ولكن أعداء لا بد له من أن ينظر إلى دور النظام الرأسمالي في قضية التسامح بين الأديان والأفكار، ففي الواقع فقد نظر الناس إلى أهمية الإنخراط في النظام الاقتصادي والبحث عن الثروة والغنى، الأمر الذي اقتضى منهم ان يكونوا فردين وليسوا جماعيين، مما أدى إلى عزوف بعضهم عن الدخول في صراعات معاً من أجل الدين. أضف إلى ذلك أن النزعة الدينية، منذ القرن السادس عشر، بدأت حداثتها في تناقض كبير. فالحقوق الإنجليزية في القرن السابع عشر كانت قد بدأت في الظهور على أثر مطالب الحقوق سنة ١٦٢٨، وكانت الحرب الأهلية التي أخذت طريقها سنة ١٦٤٢ قد وضعت حجراً ثابتاً في قضية الحقوق الإنسانية للشعب الإنجليزي من خلال ما قدمه جون لوك وتوماس هوبز.

(١) لويس مفورد، المدينة عبر التاريخ، ترجمة إبراهيم نصحي (القاهرة: الأنجلو، بلا تاريخ)، ص ٢٦١ - ص ٢٦٢ من القسم الثاني.

وعلى الرغم مما يمكن أن يقال عن النظام الرأسمالي الجديد ومساوئه إلا أنه شاهد بداية حضارة جديدة وأدخلت قضية الحقوق الإنسانية الى مجال التطبيق العملي. فعلى الرغم من إدعاء الملوك بحقوقهم الإلهي في الحكم، وعلى الرغم من صراهم مع البابا والكنيسة وعلى الرغم من حكمهم لأفراد مجتمعاتهم إلا أن إرادة الأفراد كانت تتعاظم مع إرادة ملوكهم، مما أسفر عن مواجهة الشعوب للملوكها ووقوف كل منهم أمام الآخر مباشرة كما تمثل الأمر في إنجلترا سنة ١٦٤٢ . وقد بقيت المواجهة حتى استقرت الأمور سنة ١٦٨٨ وهو ما عرف بتاريخ إنجلترا باسم الثورة الإنجليزية التي تم تحويل السلطة بموجبها من الملك الى الشعب. وقد مثل صراع الشعب مع الملك في إنجلترا صراع فكرة الحق الإلهي مع فكرة الحق الطبيعي. وقد أضفى جون لوك شرعية إنتصار الحق الطبيعي مثلاً بالشعب ضد هزيمة الحق الإلهي مثلاً بجيمس الثاني الذي ظل يحمل بحقه الإلهي وهو في منفاه في فرنسا.

لقد كانت فكرة الحق الطبيعي قد سيطرت على الأوساط السياسية الإنجليزية في القرن السابع عشر وكانت المبادئ الأساسية التي أثرت أفضل تأثير في دول أخرى خارج إنجلترا وأهمها الثورة الأمريكية ودستور الولايات المتحدة الأمريكية. وما يقال عن فكرة الحق الطبيعي يمكن أن يقال عن قضية القانون الطبيعي أيضاً على النمط الذي تحدث عنه الرواقيون قديماً، وإستفاد جون لوك منه كثيراً. هذا القانون الطبيعي الذي أثر بدوره في فلاسفة القرن السابع عشر الذين أوجدوا مدرسة فلسفية قائمة بذاتها هي المدرسة العقلانية Rational School التي حاولت أن تجعل من الأخلاق علماً على النمط الرياضي كما ظهر ذلك عند لايبنتز Leibniz.

إن أحداً لا يستطيع تصور الظلم الذي يحيق به، فقد يستطيع أن يبرر الظلم الذي يحيق بالآخرين، إلا أنه في قرارة ذاته ينكر الظلم إذا إتخذ موقفاً موضوعياً. وقد نظر أولئك الذين رأوا أوروبا تتميز منذ عهد الإصلاح حتى سنة ١٦٤٨ الى أي فكرة جديدة توقف نزيف الألم والدم. وقد وجدوا في القانون الطبيعي والحق الطبيعي والعقد الإجتماعي ضالهم المنشودة تمكنهم من إقناع الآخرين بضرورة الأمن والإستقرار. ولكن القضية الرئيسية التي لا بد للإنسان من مواجهتها باستمرار هي الفرق الشاسع بين ما يقال وما يفعل، بين النظرية والتطبيق العملي. وقد تكون الأفكار حلاً لقضايا الصراع الدائر بين الناس، ولكنهم (أي الناس) بحاجة الى أفكار مقبولة وشرعية. وبالفعل فقد كانت قضية الحقوق الطبيعية والقانون الطبيعي والعقود الإجتماعية مصدر خلاف بين مؤيديها ومعارضيه. وعوضاً أن

تكون فكرة الطبيعة وما يت لها من قضايا مصدراً رئيسياً في وقف الصراع بين الافراد يمكن أن تكون هي ذاتها مصدر البلاء. إن إحدى الأسس الرئيسة لقضية الحق الطبيعي أو القانون الطبيعي أو العقد الاجتماعي هو تحويل عامة الناس الى مساواة مطلقة يشتركون في صناعة القرارات السياسية، الأمر الذي يؤدي بهم الى اختلاف آرائهم فيعمدون الى الإقتتال من جديد. وبالفعل فقد كانت وجهة نظر توماس هوبز كما عرضها في كتابه التتين Leviathan الذي نشر سنة ١٦٥١ والذي حوّل بموجبه القانون الطبيعي الى أفكار فردية صرفة. وقد عمد هوبز أيضاً الى تحويل مصدر السلطة السياسية من الله الى الشعب، بالإضافة الى حديثه عن الحق الطبيعي في عصر لاحق.

لقد كان الاعتقاد في العصور الوسطى أن السلطة، أبداً كانت، هي سلطة الله التي تشرف الكنيسة على تنفيذها. وكان الاعتقاد أن مشورة المحكوم شيء مستحسن ولكنه غير ضروري. أما عند هوبز فقد رأى أن الناس الذي يعيشون في حالة طبيعية «قاسية، قصيرة وقذرة، وجدوا أنه لا بد لهم من إعطاء أحدهم السلطة لإجبارهم على الخضوع لقوانين هي لصالح أمنهم واستقرارهم. وعلى ذلك فلا بد من أن يتحلى الحاكم بسلطة غير مقيدة، وما على المحكومين الا الخضوع للقوانين التي تفرضها السلطة الحاكمة وهذا ما يشكل في جملة وقصيله العدل الكامل.

والحالة الطبيعية عند هوبز لا تحتوي على حقوق محدودة كالخق في الحياة أو الملكية أو السعادة، ولكنها حقوق غير محدودة على الإطلاق. ولأن الأفراد يملكون هذه الحقوق اللامحدودة فإن حياتهم حياة الحرب المتصلة باستمرار. وبسبب هذه الحياة غير الآمنة، فإن أول ما يخطر على ذهن الإنسان العاقل هو التخلص من هذه الحقوق اللامحدودة عن طريق وجود الحاكم صاحب السيادة الذي يضع القوانين ويحمي تابعيه. وعلى ذلك فإن فكرة الحق الطبيعي تؤدي الى دخول الأفراد في المجتمع المدني تحت سلطة وسيادة الحاكم، الأمر الذي يؤدي الى فقدان الأفراد لحرياتهم باستثناء حقهم في الدفاع عن أنفسهم وعن مجتمعهم. أضف الى ذلك أن النظرة الهوبزية تمنع لجوء الأفراد الى أي قانون علوي أو خارج عن نطاق القوانين الوضعية التي يأخذ بها المجتمع. وكذلك فإن النظرة الهوبزية تنكر حق ملكية الأفراد الطبيعية في حالة الطبيعة.

أما جون لوك فقد خالف هوبز وأعطى الحق للأفراد في تشكيل السلطة السياسية من جهة، وحقهم في أن تعمل هذه السلطة بمقتضى رغباتهم وإحتياجاتهم. وينطلق لوك من قاعدة تنص على حق الأفراد في نزع السلطة السياسية اذا أخلت بحقوق أفرادها في

الملكية والحرة والسعادة. وتعتبر الملكية حجر الزاوية في فلسفة لوك. فهو يؤكد على أن أصحاب الملكية يشعرون بالواجب تجاه المحتاجين من جهة وتنظيم شؤون المجتمع من ناحية أخرى.

والواقع فإن فلسفة لوك بما حوته من حقوق الملكية وحقوق رفض السلطة السياسية إنما كانت تعني التخلص من حكم ملكية الستيورات وتحول السلطة الملكية إلى سلطة شعبية.

وبالفعل فقد وجدت هذه الفلسفة رواجاً في إنجلترا وخارجها الأمر الذي صدع بنیان الملكية في إنجلترا وفرنسا والولايات الأمريكية تحت السيطرة البريطانية. وقد يضيف الباحث عناصر أخرى إلى جانب ما قدمته فلسفة لوك وهوبز عن الحقوق الطبيعية للإنسان، والتي كان الرواقيون وبعض فلاسفة العصور الوسطى كتوماس الأكويني قد بشروا بها، وهو تطور النظام الرأسمالي وما صاحبه من تقدم علمي وتقني وتطور البحث العلمي الذي أثر في التركيبة الاجتماعية. كل هذه العناصر معاً انعكست على الأنظمة السياسية وقلبت أنظمة الحكم القائمة عن طريق ثورات القرن الثامن عشر. والواقع فإن قضية حقوق الإنسان كانت مسؤولة في الدرجة الأولى عن تغيير أنظمة الحكم في دولتين غريبتين قويتين: «حكم الملك جورج الثالث على المستعمرات الأمريكية وحكم لويس الرابع عشر في فرنسا. وحقيقة أن الأفكار لوحدها لا تجدي نفعاً بمعزل عن تطبيقاتها العملية، ولكن قضية الحقوق الطبيعية للإنسان أصبحت لغة العصر وجدت بإسمها الوثائق والعهود التي تحدد علاقة الفرد بالسلطة السياسية الحاكمة. وأضحى إعلان الإستقلال الأمريكي وإعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي وثائق لم تقتصر أهميتها على الولايات المتحدة وفرنسا فقط بل أصبحت وثائق يتغنى بها كثير من الأفراد خارج حدود هاتين الدولتين. وقد شجعت هذه الوثائق شعوب المستعمرات الأوروبية المطالبة بحقوقهم في الحرية والإستقلال وتقرير المصير. يعلق كنيث منوج Kenneth Minogue على ذلك قائلاً:

لقد كانت قضية الحقوق الطبيعية بمثابة طرف القأس الحاد القطع الذي إستعملته العقلانية لهدم كثير من تقاليد العصور الوسطى المسيحية التي إمتدت إلى القرن الثامن عشر في أوروبا. وقد كانت هذه الحقوق جزءاً من التطلمات العامة لإيجاد السلام العالمي بما دعا أمانويل كانت I. Kant يعتقد أن الأسر الملكية الحاكمة هي السبب الرئيسي في

الحروب، وإن قيام جمهوريات يؤدي إلى سلم عالمي. ونظر توم بين T. Baine إلى مستقبل لا يكتفه السلم فقط بل إلى حياة إنسانية سعيدة يخضع الفرد فيها لضرائب بسيطة تفرضها الدولة وتدخل قليل من جانب الدولة في حياة الأفراد^(١).

وعلى الرغم من هذا الحماس لفكرة حقوق الإنسان الطبيعية كما يراها منظري الحالة الطبيعية والقانون الطبيعي والعقد الاجتماعي وبخاصة عند جون لوك، لم تصادف الاستحسان عند مدارس فكرية أخرى. فالماركسية مثلاً حملت حملة شعواء على قضية الحق الطبيعي والقانون الطبيعي من أجل التبشير بحق أو مجموعة الحقوق الطبيعية كفكرة عمقت الهوية بين من يملك ومن لا يملك، وزادت من عدم المساواة بين الناس. فهي في الواقع لا تزيد عن كونها حقوق صورية ليس إلا، فبينما لا يملك العبد شيئاً إلا أنه يستطيع أن يتمتع بملكية سيده، والرجل الحر الذي يتمتع بحقوق الحصول عليها إلا أنه من الجائز أن يملك شيء أو لا يملك على الإطلاق. وترى الماركسية أن العالم الواقعي الذي انبعثت منه هذه الأفكار عالم مقسوم بين طبقتين: طبقة قوية غنية وأخرى ضعيفة فقيرة. وقد حاولت نظرية الحق الطبيعي أن تبني على هذا الواقع الأليم على حد زعم الماركسية. حتى أن الأمر يزيد عن ذلك بالقول أنها (أي النظرية) قد أضفت أو أضافت شرعية للمساواة القائمة بين الطبقات في العصور الرأسمالية الحديثة.

وقد نظرت الماركسية إلى قضية الحقوق الإنسانية نظرة مغايرة لنظرية الحق الطبيعي، فالإنسان كما هو عبارة عن عضو في المجتمع الإنساني وليس من حيث هو إنسان له حقوق طبيعية أقرها القانون الطبيعي أو الحالة الطبيعية بحق العامل في أجرته يعني أكثر من مجرد عدم حق العامل في العمل بسبب ظرف اجتماعي عام كالجنس أو اللون وإن رب العمل قادر على تغيير العامل في أي وقت يشاء، ولكن حق العمل عند ماركس إنما يعني أن لكل عامل الحق في أن يقوم بعمل معين ولا يتم ذلك إلا بتوفر العمل له. فالعمل في هذه الحالة ليس مئة أو هبة ولكنه حق. وعليه فإن الماركسية لا ترى معنى لحق الملكية في النظام الرأسمالي للعامل الذي لا يملك سوى قوة عمله.

ويتخذ ماركس والماركسية قضية الحقوق الطبيعية على أساس أنها أفكار مجردة من

(١) Kenneth Minogue, "The History of the Idea of Human Rights," in W. Laqueur and B. Rubin, (eds.), The Human Rights Reader, (New York: The New American Library, 1979), P. 11.

جهة وأنها غير تاريخية من جهة أخرى. ويعتبر هذه القضية قد إنطلقت من مفهوم برجوازي صرف يتعلق بطبيعة الإنسان البرجوازي. فالإنسان كما هو في الواقع المشاهد، يرى ماركس، لا يعترف به كإنسان الا من خلال شكله الفردي الأناني، الا أن الإنسان الحقيقي لا يكون الا من خلال فكرة المواطنة المجردة، والواقع فإن ملاحظة ماركس لهذا الأمر بعيدة عن الصحة حيث أن الإنسان الحديث كإنسان باحث عن حقوقه الإنسانية لم تظهر للعيان الا بعد تخلصه من الحياة الجماعية التي سادت العصور الوسطى واتجه الى حياة الفردية في العصور الحديثة. ويلاحظ أن خطأ ماركس قد انبثق من ربطه حياة الفردية بالأنانية، فكل ما هو فردي أناني الأمر الذي قد لا يكون صحيحاً في العالم الواقعي. فلا تعني فردية الفرد في التملك الذاتي إغصاب حقوق الآخرين بقدر ما تعني أن بعض الناس يحبون الدخول في مغامرة التملك من أجل الاستثمار أو الإدخار أو من أجل الشعور بالأمن والاستقرار أو من أجل الاستمتاع بالملكية أو من أجل إقامة مراكز علمية أو عملية يستفيد منها الآخرون وهكذا. وباختصار فإن العلاقة التي يراها ماركس والماركسية بين الفردية والأنانية علاقة ضعيفة للغاية. ويظهر نقد ماركس الشديد لحياة الفردية الغربية في القرن التاسع عشر عندما قرر أن «حق حرية الإنسان قائم على عزلة الأفراد عن بعضهم بعضاً وليس تجميعهم في وحدة واحدة مما يؤدي الى إنزواء وتفوق كل منهم على حدة. ولكن الواقع العملي يشير الى التجمعات العملية في الحياة العملية كما يلاحظ من تجميعهم كأفراد اسرة أو كأعضاء في جماعات إجتماعية أو إتحادات وهكذا. ولكن هذا لا يمنع القول بأن هذه التجمعات هي تجمعات طوعية، وتمنع قضية حقوق الإنسان من تعدي أحدهم على الآخر، أو تعدي مؤسسات الدولة عليهم. وهذا ما يشكل عنصر الفردية في حياة العصور الحديثة الغربية. وهذه التجمعات الإنسانية إقتضتها ظروف الحياة الإقتصادية والإجتماعية والسياسية الحديثة في الدولة الحديثة. ولكن ماركس والماركسية ترى ضرورة زوال الدولة التي ساهمت، بطريقة أو بأخرى، بإغتراب الإنسان عن ذاته وعن عمله وعن الآخرين، وإحلالها بمجموعة من العمال الذين اكتووا بنار الإغتراب، حيث يؤكدون حياة المساواة الإجتماعية والإقتصادية للجميع^(١).

For a detailed discussion on the marxist view see Karl Marx and Fredrick Engels. Collected Works, (Moscow: International Publishers, 1974). And for a well balanced discussion of the main ideas in Marxism see Herbert Marcuse, Reason and Revolution, (Boston: Beacon Press, 1960), First published 1941. And for a critical view of Marxism see Karl Popper, The Open Society and its Enemies, (New York: Harper and Row, 1963).

(١)

وإذا صح ما تقوله الماركسية فعندئذ لا أرى مبرراً لبحث قضية حقوق الإنسان في مجتمع عادل يحقق المساواة للجميع. وعلى الرغم من هذا الاتجاه الماركسي الجديد بالنسبة لحقوق الإنسان فإن الماركسية قد أوحى إلى النظام الرأسمالي الغربي بلفت نظره إلى القضية من جديد. وقد أخذ الغرب يضيف قوانين جديدة للحقوق الاجتماعية والاقتصادية إلى جانب القوانين والوثائق القديمة. فإلى جانب الماجنا كارتا. وإعلان الاستقلال الأمريكي وحقوق الإنسان والمواطن الفرنسي وغيرها من المواثيق فقد امتد الأمر ليشمل حق الفرد في إجازة عمل مدفوعة الأجر كما نص على ذلك ميثاق حقوق الإنسان العالمي. أضف إلى ذلك فإن القرن العشرين قد إنتقل من ربط الحقوق بالقانون الطبيعي أو الأسباب الطبيعية إلى ربطها بالإنسانية. وأضحت النظرة الجديدة هي البحث في حقوق الإنسان كإنسان له الحق في الحياة والحرية والمساواة وليس لأن القوانين الطبيعية قد منحت ذلك. وأصبحت النظرة العامة إلى الإنسان الجائع والمُعذب والمسجون والجاهل والمريض نظرة إنسانية صرفة لا تتناسب هذه الأوضاع مع الإنسان وحياته.

وقد دخلت قضية الحقوق الإنسانية واتخذت مسارات جديدة لتشمل العلاقات الدولية في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد أضحت قضية الحقوق الإنسانية في الإدارة الأمريكية في عهد الرئيس الأمريكي كارتر أساس العلاقات بينها وبين الاتحاد السوفيتي. وقد حاولت الإدارة الأمريكية، آنذاك، الضغط على حلفائها والمنحازين لسياستها في دول العالم الثالث بضرورة التخلي عن معاملتها اللإنسانية لمواطنيها من سجن وتعذيب وتهجير. ولكن ما زال الغموض يكتنف قضية حقوق الإنسان. فعلى الرغم من دفاع الرئيس الأمريكي عن حقوق الإنسان اليهودي في الإتحاد السوفيتي إلا أنه كان عاجزاً عن الدفاع عن حقوق الإنسان الفلسطيني في الدولة اليهودية، أو في الأراضي التي تسيطر عليها إسرائيل. وبينما ترى الإدارة الأمريكية حق إسرائيل في الدفاع عن نفسها تنكر ذلك على الفلسطيني، وكأن حقوق الإنسان تتلائم مع جماعات دون أخرى.

- ٣ -

حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق

في مقال لموريس كرانستون M. Cranston بعنوان «ما هي حقوق الإنسان»،

يفرق بين الحقوق الإيجابية والحقوق السلبية بعد أن يؤكد للقارئ بأن الذي كان يطلق عليه حقوق طبيعية في الماضي أصبح يسمى حقوقاً إنسانية. وقد ارتبطت الحقوق الإنسانية بقانون طبيعي إيجابي^(١). وتتميز الحقوق الإيجابية بممارستها عن طريق ما تنص عليه بنود القانون التي يقرها ويضمن تنفيذها داخل الدولة. ويمكن التأكد من ذلك بالرجوع الى القضاء أو الوثائق القضائية أو المحكمة للتأكد من ممارسة الحقوق الإيجابية وكيفية ضمان ممارستها. فالقانون الإنجليزي مثلاً يسمح للإيرلندي بأن يصوت في الانتخابات الإنجليزية بينما يحرم أقاليم أخرى خاضعة للكمونولث البريطاني بالرغم من أن مواطنيه هم مواطنون بريطانيون يدفعون الضرائب للحكومة البريطانية. وعليه يرى كرانستون أن الحق الإيجابي هو الذي يسيطر عليه الفرد ويمارسه في الواقع العملي، أما ما يجب أن يكون فهو موضوع آخر^(٢).

والحقوق السلبية هي الحقوق الإنسانية أو الحقوق الطبيعية التي يضمنها الحق الطبيعي. ويضرب كرانستون مثلاً على ذلك إذ يستشهد بالبند الثاني من المادة (١٣) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨ والذي ينص على «حق الفرد مغادرة أي بلد بما في ذلك بلده هو والعودة إليها»، وهو بند نظري صرف وليس واقعي على الإطلاق. فمنذ سنة ١٩٤٨ وحتى الوقت الحاضر فإن ملايين الناس لا يقدرّون على مغادرتهم بلادهم أو الرجوع إليها، لسبب أو لآخر، يرتبط معظمها في السياسة والسياسيين الحاكمين. إن مثل هذا البند لا يزيد عن كونه مبدأً خيالياً صرفاً مصدره الحق الطبيعي أو القانون الطبيعي أو الحق الإنساني^(٣).

والواقع فإن قصة اختراع قضية الحق الطبيعي أو العقد الاجتماعي إنما هي قضية لها علاقتها بتثبيت وضع معين. وإن صحت هذه النظرية أم كانت أسطورة ابتدعها أصحابها، فقد كانت الحاجة ماسة لها، فحتى يبرر جون لوك حق الشعب في الحكم لا بد له من إبتداع أسطورة العقد الاجتماعي، وحتى يبرر توماس هوبز حق الملك في الحكم كان عليه أن يحور الأسطورة لخدمة غرضه. وفي الواقع، فقد خلق الإنسان منذ وجوده على سطح هذه البسيطة، أساطير لا حصر لها ولا عد لخدمة أغراضه. فقد جعل فرعون مصر من

Maurice Cranston, "What are Human Rights," in Laqueur and Rubin. op. cit. p. 17. (١)

للرجع السابق. (٢)

للرجع السابق، ص ١٨. (٣)

نفسه إليها، وتعارف اليابانيون على أن إمبراطورهم سليل اله الشمس، وأنزل اليونانيون الهتهم من السماء لتسكن الأولمبياد، وأحاط مسيحيو العصور الوسطى البابا بهالة الهية أضحي بموجبها له القدرة على أن يغفر لمن يشاء أو يتزل أشد العقاب لمن يخالفه، وبدلت البروتستنتية النظرة الدينية المتبعة كالتي كانت تنص على أن «الله يحب الفقراء ولذا فقد خلق الكثير منهم» الى نظرة مخالفة تماماً تؤكد على أن «الله يحب الأغنياء والعاملين ويكره الفقراء والكسالى»، واعتمد فلاسفة القرن الثامن عشر على أسطورة «كمال الإنسان وعدم حاجته الإعتماد على الآخرين» بفضل ما آمنوا به من مفاهيم الحرية والعدالة والمساواة والأخوة والسعادة وما الى ذلك، حتى أنهم لم يجدوا في عبادة أحد أي نفع فلجأوا لعبادة أنفسهم، وقد لا نبالغ إن أضفنا اسطورة الماركسية التي تهدف الى خلق مجتمع لا طبقي تسوده الوفرة الاقتصادية والعدالة الإجتماعية وتزول فيه الدولة وقهرها. وعلى ذلك فإننا نرى الأهمية القصوى لا تكمن في كون الحقوق إيجابية أو سلبية ولكن الأهمية القصوى تكمن في النتائج العملية للأسطورة. وعلى ذلك فإن ما يدعو اليه البند الثاني من المادة (١٣) من إعلان حقوق الإنسان العالمي يمكن أن يكون حقاً إيجابياً إذا استطاعت الأمم المتحدة ضمان تنفيذ هذا البند. ولكن القضية تصبح معضلة عندما لا يتفق النظر مع العمل ويصبح ما يقال في وارد وما يفعل في واد آخر. فيلاحظ أن بعض السياسيين يرفضون تحويل الحقوق الإنسانية السلبية الى إيجابية نتيجة خوفهم ان تخلق هذه الحقوق ثورات محلية أو دولية. فيحذر ادموند بيرك E. Burke مثلاً، السياسي والمشرع البريطاني المحافظ، في كتابه عن الثورة الفرنسية المعنون *Reflections on the French Revolution* الذي عارض فيه قضية الحق الطبيعي وقضية الحقوق الإنسانية حرصاً على عدم الثورة على النمط الفرنسي الي اعتمد على العنف الدموي وخوفاً من الأفكار التي لا تعتمد على حقائق واضحة بل الى تطلعات وهمية لعامة الناس^(١). ولكن يبدو أن المحافظ السياسي لم يأخذ بعين الاعتبار إمكانية ظهور شرور في القرن العشرين كالنازية والفاشية وبزوغ دكتاتوريات تعمل لحرية أنظمتها السياسية دون النظر الى حقوق شعوبها بالإضافة الى تحويل الملايين من الناس الى مجرد لاجئين بلا هوية، أم أنه كان أرسطي التفكير فاعتقد أن العبودية جزء من النظام الطبيعي وأما الحقوق الإنسانية فهي

Edmund Burke, "Reflections on the French Revolution," in his works, (London, (١)
1832), see also vol. V, pp. 180-181.

على عكس ذلك تماماً. وعلى الرغم من وجود المؤيدين لفكرة حقوق الإنسان نظرياً على الأقل، فقد كان أهم قضائها المنظمة الدولية هو الإعلاء من شأن هذه الحقوق، وتحويل الحقوق السلبية (الحقوق الإنسانية) الى حقوق إيجابية.

كثير من المفكرين يعودون في تبريراتهم لقضية حقوق الإنسان الى عوامل أخلاقية أو الى عوامل ظرفية معينة كوجود حرب أهلية أو مأساة تؤدي الى هزيمة وهكذا، ولكنني أرى الأمر خلاف ذلك، اذ أن قضية حقوق الإنسان هي تلك التي ترتبط بالإنسان دائماً وفي كل الأوقات. وهذه الحقوق لا تشتري ولا تباع ولا تتحدد بشكل الإنسان أو طوله أو عرضه أول لون عينيه ولكنها جزء من ملكية الإنسان لأنه إنسان. إن حقوق الإنسان بلغة مارتاني «تمتلك الإنسان حقوقاً لأنه إنسان، كل واحد، سيد نفسه وسيد أعماله، والتي هي في نهاية المطاف ليست وسيلة لغاية، ولكنها غاية في حد ذاتها»^(١) وعلينا أن نتعامل مع الإنسان الآخر بناء على هذا المبدأ.

^{١٤} ان الحديث في قضية حقوق الإنسان يدعو الى أن تأمل طبيعة هذا الإنسان الذي تعرضنا له في الفصل الأول من هذه الدراسة وطبيعة حقوقه التي سندكرها لاحقاً، والواقع فإن طبيعة الإنسان ووجوده يحتم أن يكون له اعتبار خاص. وطبيعة حقوقه تحتم وضعاً معيناً. فلا أحد يحب أن يموت ميتة شنيعة، ولا أحد يحب أن يجرح جرحاً بالغا، ولا أحد يحب أن يكون مقيداً باستمرار. إن هذه الأمور عامة وشاملة ولا تقتصر على أحد دون سواه. أضف الى ذلك أن الإنسان ضعيف مهما بلغ من القوة والعظمة، فإن بطل الأبطال يمكن أن يقتل وهو نائم أو حين يؤخذ على حين غرة. وعلامة ضعفه تؤكد عدم رغبته في النظر الى مصيره على هذه الشاكلة. وحتى يحافظ على ذاته عليه أن يعيش في جو سلمي بعيد عن عداء جاره، ويحتم عليه هذا الوضع أن يعيش في ظل دولة تضمن له تلك السلامة. فلا يعمل الإنسان كالتمل أو النحل بحيث يعرف دوره الاجتماعي، بل على العكس من ذلك فقد وهب الإنسان عقلاً ناقداً ولا يستطيع إلا أن يعيش في مجتمع تحكمه قوانين، وحيث ان الإنسان في المجتمع لا يريد أن يعتدي عليه أحد فقد حدد لنفسه طريقة التعامل مع الآخرين بحيث لا يعتدي هو على الآخرين، فهو يأخذ بالمبدأ القائل «عش ودع الآخرين يعيشون». وعلى ذلك فإن كثيراً من المجتمعات لا تعرف الحياة ضمن هذا المبدأ ولذا فلا بد من عنصر القوة لتثبيت الحقوق الإنسانية. ولكن القانون الذي

يتضمن معنى العدالة دائماً قد لا يكون عادلاً بل قائماً على منفعة الحاكم ولأجله. وعلى الرغم من إعترااف كافة الحضارات القديمة والحديثة بقضية حقوق الإنسان وأنها قضية عالمية إلا أن التطبيق العملي لها يفرق بين جماعة وأخرى أو بين فرد وآخر. ولذا رأينا الكثيرين يكتبون ويتحدثون عن حقوق الإنسان. ويعتبر جون لوك أحد المشهورين الذين كتبوا عن حق الإنسان في الحياة والحرية والملكية. وأضافت وثيقة الحقوق الإنجليزية التي وصفها البرلمان الإنجليزي على أثر الثورة الإنجليزية عام ١٦٨٨ حق الفرد في محاكمة عادلة، والأخذ بعين الإعتبار التعامل بالحسنى عند إتباع العقاب، وأضاف الأمريكيون بعد نجاح ثورتهم الى جملة الحقوق المذكورة الحق في أن يكون الفرد سعيداً. وتبع ذلك الفرنسيون الذين أكدوا نفس الحقوق البريطانية والأمريكية، إلا أن اعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي ظل فكراً ايدولوجياً ليس له أداة قانونية تحولها الى واقع عملي ملموس خلافاً لما أعلنه الدستور الأمريكي أو وثيقة الحقوق البريطانية.

ويشبه اعلان الحقوق العالمي الصادر عن الأمم المتحدة ١٩٤٨ اعلان وثيقة الحقوق الفرنسية من حيث صعوبة تحويله الى قانون معمول به يضمه القانون، إلا أن أحداً لا يستطيع إنكار ما حاولته الأمم المتحدة في عقد الإتفاقات وإنشاء المؤسسات إلا أن التاريخ سيحكم على قدرة هذه الإتفاقات والمؤسسات على النجاح أم لا.

أما المجلس الأوروبي فقد قدم أشياء في هذا المجال أكثر بكثير من الأمم المتحدة، فالمؤتمر الأوروبي لحماية حقوق الإنسان الذي عقد في روما ١٩٥٠ والذي إتبع فيما بعد بقيام مؤسسات في ستراسبورغ كان أولها محكمة للحقوق الإنسانية، وأضحى للفرد حرية الوصول لهذه المحكمة إذا شعر بأن حقوقه كأنسان قد تعرضت للمخالفات. علينا أن نتذكر أن الدول الأوروبية قد قطعت شوطاً في هذا المجال وأتاحت الفرصة لمواطنيها ممارسة حقوقهم الإنسانية. وعلى الرغم من أن قرارات المؤتمر الأوروبي في مجال حقوق الإنسان قرارات عالمية إلا أن إهتمامها مقتصر على الدول الأوروبية التي تحترم حقوق الإنسان. وقد تتعارض حقوق الأفراد مع بعضها بعضاً، وقد تختلف حقوق الفرد مع حقوق الدولة، ولكنها جميعاً ترتبط في نهاية المطاف بأمن وإستقرار الفرد أو الأفراد أو الدولة، وفي المجتمعات الديمقراطية الغربية أصبح تقليداً تأييد جماعات ومنظمات الأفراد والذي يعود بفائدة ونفع على المجتمع والدولة أكثر بكثير من حرمان الأفراد من حقوقهم.

السياسة العامة وحقوق الانسان

في خطاب للرئيس الامريكى الاسبق جيمي كارتر J. Carter في مارس عام ١٩٧٧ جاء فيه بأن هناك صراع أيديولوجي بين الأمم الشيوعية والأمم الديمقراطية من مدة ليست بالبسيطة. وقد عبر السيد برجنيف ومن سبقوه عن عدم اتفاقهم مع بعض المظاهر الاجتماعية والسياسية في الدول الغربية الحرة. واعتقد أننا نستطيع بدورنا أن نتحدث بشكل واضح عندما نجد أن قضية حقوق الانسان في كل مكان تتعرض الى الاخطار^(١). وقد يكون السؤال الرئيسي حول خطاب الرئيس الأمريكي الأسبق هو لماذا تأخر الغرب، أو بالأحرى الدول الغربية الحرة، تبني حقوق الانسان والدعوة اليها؟ وإذا لم يكن هناك دول أخرى تنظر الى قضية الحقوق الإنسانية بمنظار آخر فهل كان بإمكان الدول الغربية أن تهتم بهذا الأمر حتى أخذ يدخل حيز التطبيق العملي على صعيد داخل الدول الغربية، ولعب دوراً لا يستهان به في العلاقات الخارجية؟ والواقع فإن الباحثين في الأمر يجدون أن الوقت في الغرب قد حان لبت في هذه القضية مع وجود كارتر في الرئاسة الأمريكية^(٢)، عندما قرر الغرب أنه قد وصل السيل إلى «أو بلغة الغرب Enough is Enough». ولكن الباحث يرى أن وجود الدول الاشتراكية الشيوعية بقيادة الاتحاد السوفيتي كان حافزاً للدول الغربية الديمقراطية أن تتخذ من قضية حقوق الإنسان ركيزة لعلاقاتها الخارجية. ولسنا هنا في مجال مناقشة قضية حقوق الإنسان كما يفهمها الغرب والدول الديمقراطية الغربية إلا أنه يكفي القول هنا بأن هذه الحقوق تقتصر على رعايا الدول المذكورة ولا تمتد الى خارجها. فقد كان القول هنا بأن هذه الحقوق تقتصر على رعايا الدول المذكورة ولا تمتد الى خارجها. فقد كان تركيز الإدارة الأمريكية في عهد الرئيس كارتر على جهود الاتحاد السوفيتي ولم يتعد الأمر أولئك الذين لا يملكون حقوقاً على الاطلاق كالفلسطينيين والاييرلنديين والأكرد والأرمن وسود جنوب افريقيا وغيرهم. وعلى الرغم من هذا وذلك فإن قضية الحقوق الإنسانية تقدمت بشكل ملحوظ لتشمل

(١) من خطاب للرئيس الامريكى جيمي كارتر في ٢٥ مارس ١٩٧٧ .

(٢) Daniel P. Moynihan. "The Politics of Human Rights", In Laqueur and Rubin, op. cit. pp. 25-40. See also David Forsythe, Human Rights and World Politics, (Lincoln: University of Nebraska Press, 1984).

كائنات أخرى. ففي سنة ١٩٧٨ أعلنت منظمة الثقافة والعلوم التابعة لهيئة الأمم المتحدة (اليونسكو UNESCO) يوماً عالمياً لحقوق الحيوان، وفي نفس العام أعلن رئيس الوزراء في جرينادا Grenada في خطاب أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة وفي معرض حديثه عن حقوق الإنسان أنه يجب الحفاظ على حقوق الحيوانات الأليفة والنباتات التي يستعملها الناس للزينة في بيوتهم. وقد تبنت الولايات المتحدة دراسة تبحث فيما إذا كانت الحيوانات المعدة للذبح في المسالخ تعامل بطريقة لائقة أم لا^(١).

ولكن هذا التثبت بالحقوق الانسانية وغير الانسانية قد انتقد انتقاداً لاذعاً في فترة ادارة الرئيس كارتر. وعليه فقد رأت ادارة الرئيس ريجان Regan أن ركيزة سياستها الخارجية قائمة على معاداة الشيوعية ومقاومة العنف. وبذلك تكون قضية حقوق الانسان قد توارت خلف الأنظار. ليحل مكانها الصراع والعداء. وكما اعتبر الرئيس الأمريكي ريتشارد نيكسون R. Nixon أن الحرب الحقيقية هي الحرب مع الاتحاد السوفيتي، فقد اعتبر ريجان أن الأخلاق الحميدة هي في محاربة الشيوعية، وبذلك يتحول مطلب الدول الغربية من ضرورة السلم للعالم البشري الى ضرورة الحرب، ويبدو أن هذه النظرة الأمريكية في النصف الثاني من القرن العشرين قد اعتمدت اعتماداً كلياً على المدرسة الواقعية في القانون الدولي والتي يرأسها مورجنثو Morgenthau الذي يرى في تعريفه للسياسة أنها لا تزيد عن كونها قوة تجري على النمط الذي تحدث عنه ميكافيلي، ويؤكد أيضاً أن الفعل السيء لرجل السياسة يعتبر فعلاً خلقياً إذا رأى المصلحة تقتضي ذلك^(٢).

ومع ذلك فقد شاهدت الثمانينات من هذا القرن الاهتمام بالقانون الدولي لحقوق الانسان وتبنت كثير من الدول بعض بنوده. وظلت بعض المنظمات العالمية التي ترصد أعمال الدول كاستعمال بريطانيا القوة في ايرلندا الشمالية أو ملاحظة الحكومة الأرجنتينية في اخفائها بعض الأفراد، أو رصد المعاملة الاسرائيلية للمواطنين العرب في الأراضي المحتلة

(١) David Forsythe, op. cit., pp. 1-2. And for an excellent discussion on Human Rights and his environment see W. Paul Gormley, Human Rights and Environment: The Need for International Cooperation, (Leyden: A. W. Sijthoff, 1976).

(٢) لقد صدرت أفكار (مورجان في) في عدد من كتبه وأهمها كتابه الكلاسيكي المعروف السياسة بين الأمم: Politics Among Nations (New York: Alfred A. Knoph, 1948)

وكذلك كتابه:

Scientific Man and Power Politics, (Chicago: University of Chicago Press, 1946).

وهكذا. وعلى الرغم من غموض الرئيس كارتر حول قضية حقوق الانسان وتحاييل الرئيس ريجان على نفس القضية الا أن المنظمات الدولية لحقوق الانسان قد ركزت أقدامها على المحيط الدولي، وتهتم هذه المنظمات وترصد أعمال التعذيب والعبودية والجوع وغير ذلك من قضايا في جميع أنحاء العالم.

وعلى الرغم من اختلاف أيديولوجيات دول العالم من ديمقراطية وشيوعية ومتدينة إلا أن معاهدات حقوق الانسان في تزايد مستمر منذ سبعينيات هذا القرن. ويلاحظ أيضاً أن القوانين الخاصة بحقوق الانسان انما هي قوانين تنصف بالعمومية المطلقة الى جانب ميلها الى المثالية والتي تتطلب وقتاً طويلاً لدخولها في التطبيق العملي. إن القضية الأساسية لقوانين حقوق الانسان هي أن تشكل جملة من القوانين لجميع الدول والجماعات والأفراد الأمر الذي يؤدي الى وحدة كلية شاملة وتقف ضد الانفصالية والعزلة لكل جماعة من الجماعات أو مجموعة من الدول. وفي هذه الحالة تكون قوانين حقوق الانسان قوانين ثورية تقضي على السيادة القومية لكل فئة من الفئات.

إن أول قانون لحقوق الانسان قد ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر نتيجة الصراع العربي تمثل في مؤتمر جنيف لمصابي الحروب ومعاملتهم سنة ١٨٦٤. وقد نصت الاتفاقية بين الدول الغربية المعنية على أن ينظر الى الفرق الطبية من أطباء وممرضين في النزاع على أنهم محايدون حتى يقوموا بواجباتهم تجاه المرضى والجرحى من المصابين على اعتبار أن هؤلاء الجرحى لم يعودوا قادرين على حمل السلاح ولا بد من معاملتهم معاملة انسانية. وقد انبثق عن هذا الاتفاق جمعية الصليب الأحمر الدولي وهي في الأصل جماعة سويسرية وتبعتها فيما بعد جماعات أخرى وهناك الصليب الأحمر الوطنية والتي أصبحت في ثمانينات القرن العشرين أكثر من ١٣٠ هيئة أسست ما يعرف باسم عصبة الصليب الأحمر أو الصليب الأحمر الدولي. وتطورت الاتفاقات بعد جنيف لتشمل معاملة أسرى الحرب معاملة انسانية سنة ١٩٢٩. وتبع ذلك أربع اتفاقات سنة ١٩٤٩ فيما يخص معاملة جرحى ومرضى الحرب، أسرى الحرب، المدنيين والحروب الداخلية. وفي الفترة ١٩١٩ - ١٩٣٩ حاولت عصبة الأمم المتحدة حماية حقوق الانسان التي تشمل حقوق الأقليات وحق العمل وحقوق الأفراد في الأراضي الخاضعة للانتداب وحماية اللاجئين. ويلاحظ أن هذه المحاولات كانت نتيجة مآسي الحرب العالمية الاولى حتى أن عصبة الأمم ذاتها لم تكن الا وليدة تلك الحرب. وقد كان الشعور العام بأن أحد أسباب الحرب العالمية الاولى كانت نتيجة تململ بعض الأقليات في وسط أوروبا، وقد

أرفقت المعاهدات الخاصة بالأقليات الى معاهدة فرساي سنة ١٩١٩، ولكن هذه المعاهدات لم تستمر أكثر من عشرين عاماً عندما تعرضت للتوسع النازي وضم الشعوب الجرمانية الى دولة الرايخ الثالث^(١).

أما فيما يتعلق بحق العمل فقد انشعت منظمة العمل الدولية في أوائل العشرينات، وطورت فيما بعد عدة معاهدات لحماية حق الفرد في العمل، وقد انضمت الى هيئة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الأولى وقوى عودها خلافاً لمعاهدة الأقليات التي انتهت مع بدء الحرب العالمية الثانية.

وأما فيما يتعلق بحقوق الأفراد والجماعات في الأراضي المتتدبة فقد كانت حماية حقوق الأفراد فيها نظرياً دون دخولها حيز التطبيق العملي، وذلك لأن لجان عصبة الأمم المتحدة المسؤولة عن مراقبة ما يجري في الأراضي المتتدبة هي من نفس الدول ذات السيادة على نفس الأراضي.

وفما يتعلق بالغاء العبودية فإن عصبة الأمم ولجانها لم تحرك ساكناً في الأمر، ولكن الذي تبنى هذا الأمر المنظمات غير الدولية التي حملت على عاتقها وضع الضغوط على الدول لالغاء العبودية، وبالفعل فقد أقرت قوانين الدول في العقد السادس من القرن العشرين بالغاء العبودية. وتنص هذه المواثيق والقوانين على الغاء العبودية من حيث بيع وشراء الانسان وتسخيره لكافة الأعمال التي يريدها السيد المالك.

وميثاق الأمم المتحدة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية يعتبر دستوراً عاماً لحقوق الانسان دون وثيقة تنص على حقوق الانسان بشكل مميز، وما زالت الأمم المتحدة تعمل جاهدة لحماية الحقوق الانسانية عن طريق منظماتها المختصة. وإذا كانت الأحداث النمساوية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد أدت الى النظرة الإنسانية لمعاملة جرحى الحرب، وإذا كانت الحرب العالمية الأولى قد أدت الى النظر في حقوق الأقليات فإن الحرب العالمية الثانية وما صاحبها من مآسي انسانية على يد النازيين والفاشيين أدت الى تفهم كبير من قبل المجتمع الدولي لقضية حقوق الانسان، كما ظهر في ميثاق المنظمة الدولية. وتنص المادة (٥٥) من الميثاق الدولي على أنه:

(١) Form more details on the minorities of central Europe as a cause for the outbreak of the 1914 World War see Inis Claude, National Minorities: An International Problem, (New York: Greenwood, 1969).

رغبة في تهيئة ظروف الاستقرار والرفاهية الضروريين لقيام علاقات سلمية وودية بين الأمم، مؤسسة على مبدأ تساوي الشعوب في الحقوق وحق كل منها في تقرير مصيره تعمل الأمم المتحدة على:
(أ) رفع مستويات المعيشة وتحقيق المساواة الكاملة والأعدل بأسباب التقدم والتنمية على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي.
(ب) حل المشاكل الدولية في ميادين الاقتصاد والاجتماع والصحة وما إليها، والتعاون الدولي في شؤون الثقافة والتربية.
(ج) اشاعة احترام ومراعاة حقوق الانسان والحريات العامة للجميع بلا تمييز بسبب العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين.

لقد شكلت هذه المادة حجر الزاوية في المعهود والمواثيق والاتفاقات اللاحقة. وقد اعترف بهذه المادة والمواد التي تلت ذلك والصادرة عن المنظمة الدولية كافة اعضاء هيئة الأمم باستثناء سويسرا والكوريتين اللواتي بقين خارج نطاق الامم المتحدة. أضف الى ذلك أن المادة (٥٥) المذكورة أعلاه لا تبين حقوق الانسان إلا في الفرع (ج) فقط، وما الفرعين أ و ب الا عبارة عن سياسات عامة يمكن تطويرها. وحيث أن قضية حقوق الانسان غير واضحة تماماً في هذه المادة، كان هناك ضرورة لكتابة الاعلان العالمي لحقوق الانسان الذي يتضمن ٣٠ مادة والذي تبنته الجمعية العامة سنة ١٩٤٨ بالاجماع. ولم يكن الاعلان ملزماً بل كان اقتراحاً على الدول اتباعه، ولم يكن خاصاً بل عاماً تماماً كالمادة (٥٥) من الميثاق. فالمادة رقم (٣) والتي تنص «لكل فرد حق في الحياة والحرية وفي الامان على شخصه» جملة عامة لا تشير بقریب أو بعيد عن كيفية تنفيذ ذلك. ولكن ايضاحات عن مواد الاعلان تبعت ظهوره. ففي سنة ١٩٦٦ انبثق عن الاعلان عهود خاصة بحقوق الانسان كالعهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، وآخر خاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وقد وضحت المادة (٥٥) من الاعلان أكثر فأكثر في السنوات اللاحقة حتى غدت ملزمة لأكثر من ٥٠ دولة سنة ١٩٧٦ .

ان تطور حقوق الانسان في النصف الثاني من القرن العشرين اعتمد اعتماداً كلياً على المادة (٥٥) من اعلان حقوق الانسان العالمي وما تفرع عن ذلك من عهود سنة ١٩٦٦ . وقد اعتمدت هذه المعهود والمواثيق على الأفكار الغربية التي أكدت على حرية الأفراد السياسية والمدنية التي قد تتعارض مع أفعال الدولة. والواقع فان هذه الأفكار قد ترسخت في الفكر الغربي منذ القرن السابع عشر وازدادت مع ثورات القرن الثامن عشر الأمريكية والفرنسية. ومع ازدياد عدد اعضاء الأمم المتحدة في الخمسينات والستينات من

هذا القرن والتي شكلت معظمها دول العالم الثالث ادخل تغييراً على نمط حقوق الفرد مع الدول ليضاف اليه حقوق اجتماعية وسياسية وحق تقرير المصير. وعلى ذلك أضحت حكومات الدول، على اختلاف أنواعها، ملزمة، نوعاً ما، على عمل شيء لشعوبها في مجال الحقوق الانسانية. وظهر في العالم الثالث صراع بين حقوق الافراد الاجتماعية والثقافية والسياسية من جهة وحقوق الدولة في التدخل في شؤون الافراد. وما زال هذا الصراع موجوداً في دول العالم الثالث وسيستمر الى أمد غير معلوم لأسباب عدة نتحدث عن بعضها عند الحديث عن حقوق الانسان في العالم (الوطن) العربي لاحقاً.

ويلاحظ الخلاف بالنسبة لقضايا حقوق الإنسان بين الثقافة الغربية (الدول الديمقراطية الغربية) وبين الدول الاشتراكية والشيوعية ومعظم دول العالم الثالث من حيث أن مجموعة دول العالم الأول تؤكد على الحرية الفردية أكثر من الحقوق الاجتماعية والثقافية، بينما ترى دول العالمين الثاني والثالث أن الحقوق الفردية هي حقوق ثانوية الى جانب حق التقدم الاقتصادي والتكنولوجي الذي يعم خيره كافة قطاعات المجتمع. ويلاحظ أيضاً أن مجموعة دول العالمين الثاني والثالث تمجد من الحرية الفردية في سبيل تحقيق المساواة للأفراد، وهذا يعني أن دور الدولة يكمن في تأمين حاجيات المجتمع والحد من الحرية الفردية، الأمر الذي تعارضه دول العالم الأول. وقد يفسر لنا هذا اتفاقات وعهود سنة ١٩٦٦ التي وجدت على شكل وثيقتين بدلاً من وثيقة واحدة، احدهما للحقوق السياسية والأخرى للحقوق الاجتماعية والثقافية^(١).

وقد انبثق عن المنظمة الدولية قوانين وقرارات أخرى بشأن حقوق الإنسان، فقد أخرج عن منظمة العمل الدولية قرارات ومواثيق تتعلق باتحادات العمال الزراعيين، وتبنت الجمعية العمومية معاهدة ضد المذابح الجماعية. وتبنت ذلك بمعاهدة حقوق المرأة. وتبنت الجمعية العمومية في منتصف الستينات معاهدة ضد التمييز العنصري. وتبنت اليونسكو معاهدة ضد التمييز في التعلم. وتبنت منظمة العمل الدولية ست معاهدات حول مقايضة العمل الجماعية، والعمل الاكراهي، والتمييز في العمل وتمثيل العمال والسياسة الاجتماعية. وتابعت الجمعية العامة ومجلس الأمن اصدار قرارات ووثائق تخص حقوق الانسان تمثل في حقوق الانسان الأسود في جنوب افريقيا والوقوف ضد التمييز العنصري، وحق تقرير المصير للشعوب المغلوبة على أمرها، وحقوق الشعب الفلسطيني، وأوضاع حقوق الانسان

في تشيلي. وفي منتصف السبعينات اضافت هيئة الأمم ٢٣ معاهدة تتعلق بحقوق الانسان، كان أهمها الخاص بأوضاع اللاجئين. ولضمان تنفيذ مثل هذه المعاهدات اعتمد بعضها على تقارير نفس الدول والبعض الآخر تمثل في السماح لأعضاء تابعين للمنظمة الدولية القيام بالملاحظة عن قرب^(١).

- ٥ -

تطورات أخرى في مجال حقوق الانسان

وقد تطورت قوانين ومعاهدات حقوق الانسان في أوروبا الغربية وأمريكا منذ سبعينات هذا القرن. وسوف ننظر في بعض هذه التطورات التي تحاول حماية حقوق الانسان.

ففي أوروبا الغربية حيث طورت نظاماً دولياً لحماية حقوق الانسان منذ مؤتمرها في روما سنة ١٩٥٠ والذي نص على الحقوق المدنية والسياسية. ويلاحظ اهتمام الدول الغربية في منع تعذيب الأفراد وقتلهم. والأهم من هذا فقد عمدت الدول الغربية الأوروبية الى تشكيل وحدة اقليمية لتنفيذ القرارات والمهود الخاصة بحقوق الانسان دون الرجوع الى كل دولة على حدة للقيام بهذه الامور، وذلك عن طريق محكمة اقليمية. وقد تطورت اللجان المنشقة عن المجالس الأوروبية نتيجة لتقبل هذه الدول فكرة الديمقراطية والحرية الفردية والمفاهيم والقيم والأيدولوجيات المتشابهة والتي هي جزء من تراثها. وقد منحت المحكمة الأوروبية صلاحيات تامة في قراراتها.

والواقع فإن ما حققته الدول الديمقراطية الغربية في مجال حماية حقوق الانسان لم تستطع أي مجموعة من الدول الأخرى تحقيقه باستثناء معاهدة الدول الأمريكية منذ سنة ١٩٦٩ والذي خضع لقوة القانون منذ سنة ١٩٧٨. ومعاهدة منظمة الدول الأمريكية من الناحية القانونية شبيهة بمعاهدة الدول الغربية بما تحويه من حقوق سياسية ومدنية مكثفة، وتتمتع المعاهدة الأمريكية بمجلس استشاري ومحكمة على غرار معاهدة الدول

Ibid.

(١)

وفيما يخص معاهدات ووثائق منظمة العمل الدولية انظر في:

I.L.O, International Labor Conventions and Recommendations, 1919-1981. (Geneva: I.L.O Office, 1985.

الأوروبية الغربية. وتزهد المعاهدة الأمريكية بتكثيفها للحقوق الاقتصادية والاجتماعية كما نصت على ذلك للمادة ٢٦ من ميثاقها^(١).

وأما في أوروبا ككل فهناك اتفاقية هلسنكي سنة ١٩٧٥ وهذه الاتفاقية ليست قانوناً أو ميثاقاً أو عهداً ولكنها مجرد اتفاقية دبلوماسية. وتكمن أهمية هذه الاتفاقية في تطلعات الخمس وثلاثين دولة الموقعة عليها تنفيذ بعض قضايا حقوق الانسان بعد تخفيض حدة الاختلافات الأيديولوجية والفلسفية. وفيما يخص حقوق الانسان فإن الجزء الثالث من الاتفاقية ينص على جمع شمل العائلات التي تفرقت نتيجة الصراع بين الغرب والشرق، والسماح لرجال الاعلام والصحافة بحرية الحركة والتنقل واجراءات أخرى تتعلق بحقوق الأفراد. وقد وافقت الدول الشيوعية الاشتراكية على هذه البنود على الرغم من عدم تبنيها لفكرة الحقوق الفردية وذلك حفاظاً على الاعتراف الشرعي بالتقسيم الجغرافي لأوروبا وابقاء ألمانيا مقسمة وكذلك فإنه لا يوجد منظمة لتنفيذ بنود الاتفاقية. وقد اجتمع ممثلو الدول الخمسة وثلاثين في بلغراد سنة ١٩٧٨ ومدير سنة ١٩٨٠ من أجل ايجاد صيغة لتنفيذ بنود الاتفاقية إلا أن توصيات هذه المؤتمرات لم تكن ملزمة. على الرغم من تطور حقوق الانسان في العصور الحديثة وخاصة في الفترة التي تلت الحربين العالميتين الأولى والثانية إلا أن تحقيق الفكرة في حيز التطبيق العملي ما زال في بداية الطريق. والواقع فإن فكرة حقوق الإنسان تنطوي، بشكل أو بآخر، على عناصر تحقيق العدالة داخل المجتمعات. ولا يعني بالعدالة هنا مساواة الأفراد أما القانون فحسب بل يتعدى ذلك إلى تحقيق حرياتهم السياسية والاجتماعية. ويلاحظ من خلال التطور التاريخ لفكرة حقوق الانسان أن الدول الغربية ذات التراث الديمقراطي تحاول تبني قضية الحقوق السياسية الفردية جنباً إلى جنب مع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، ولكن الدول الأخرى تصب جل اهتمامها على التنمية الاقتصادية والاجتماعية حتى أن بعضها يحاول

(١) On the convention for the protection of human rights and fundamental freedoms for Europe see Council of Europe, European Treaty Series No 5. On the organization of the American States for the Rights and Duties of Man see the American Declaration of the Rights and Duties of Man adopted by the 9th International Conference of American States (Bogotsa, 1953). For analysis and comments on the European Convention See. Herbert Petzold, The European Convention on Human Rights: Cases and Materials, fifth edition (Koin: Carl Heymanns Verlag KG, 1984). And for the OAS Rights and Dutes of Man see T. Buergenthal, R. Morris and D. Shelton, Protecting Human Rights in the Americas: Selected Problems. (Strasbourg: International Institute of Human Rights, 1986). First Published 1982.

عدم الاهتمام بالحقوق السياسية والمدنية أو حتى حذفها تماماً من قائمة أولوياتها. والشيء الملفت للنظر هو عدم التوازن في تطور حقوق الإنسان كما ذكرنا سابقاً، وكأن هذه الحقوق متفقا أو موجهة لجماعة دون أخرى. وقد لاحظ المؤرخ والدبلوماسي الأمريكي المعروف جورج كينان George Kenan ذلك أثناء حديثه عن نشر الديمقراطية وأهميتها بالقول:

يلاحظ أن أولئك الأمريكيين الذين (يعرفون أنفسهم ويربطونها بالديمقراطية والحريّة) إن لهم عيالات في ذلك.. فهم لا يهتمون بالأعداد الهائلة من الصينيين الذين وقعوا ضحية التعاليم والمعتقدات الجائدة الصينية الشريعة، ولا يهتمون لعشرات الألوف من الأتارقة أنفسهم، ولا يهتمون ساكناً للهنود الذين يطردون من كينيا ويوغندا، ولا يهتمون بالآلاف من الخاضعين لحكم الاتحاد السوفيتي من غير اليهود الذين ما زالوا يعانون من الاضطهاد الذي ورثوه من فترة حكم ستالين... هذه الشعوب وغيرها يبدو أنها لا تتناسب مع أذواق المتحمسين للحريات الشخصية والعامة من الأمريكيين^(١).

فاذا كان الأمر كذلك فإن قضية حقوق الإنسان تصبح مجرأة وتتفق مع أمة دون غيرها أو مجموعة من الأفراد دون غيرهم، والواقع فإن قضية حقوق الإنسان كل واحد لا يتجزأ ولا تعرف القسمة. فإما أن يؤمن بها الإنسان أو يتركها وشأنها. ولكن البحث لا ينكر أن تطور قضايا حقوق الإنسان واختلافات تطبيقاتها تختلف من مكان إلى آخر ولا تصبح وجبة غداء جاهزة تقدم مرة واحدة، إلا أن النموذج الإنساني لدعاة الحرية الفردية وحقوق الإنسان يقتضي عدم الاكتفاء بالأخذ بالفكرة فقط دون التطبيق العملي لهذه الأفكار. حقاً أن نظام التصويت كما هو متعارف عليه في الدول الغربية اليوم لم يأت فجأة ولكن تطور على مراحل. فقد سبق اشتراك المرأة في المشاركة السياسية عن طريق الانتخاب الحر كما يلاحظ في الدول الغربية إن كانت المشاركة السياسية مقصورة على الرجال ملاك الأراضي والعقارات كما هو الحال في إنجلترا سابقاً.

ولكن الذي لا شك فيه أن هناك قواعد عامة يمكن أن تستند إليها قضايا حقوق الإنسان. فالمادة (٥٥) من ميثاق الأمم المتحدة تتحدث عن ضرورة خلق الظروف الآمنة والاستقرار التي تربط الدول بعضها بعضاً بوسائل سلمية قائمة على الاحترام المتبادل

George Kenan, Cloud of Danger, (London: Hutchinson, 1978), p. 44.

(١)

والمساواة وحق تقرير المصير. وبهذا فإن يكون في فرضية كينث ولتر K. Waltz كما عرضها في كتابه الانسان والدولة والحروب نوع من الصحة عندما أكد على أن الحكومات الدكتاتورية التي تنكر حقوق الانسان تلعب دوراً أساسياً في الصراع والحرب والقضاء على الانسانية خلافاً للدول الديمقراطية التي تحسب قيمة الانسان ولذا فهي دول مسالمة^(١). وقد رد كثير من الرؤساء الأمريكيين ذلك باستمرار، فقد أعلن الرئيس الأمريكي وودرو ويلسن W. Wilson ضرورة أن يكون العالم مستقراً من أجل الديمقراطية. وكرر الرئيس فرانكلين روزفلت F. Roosevelt ذلك في تأكيده على أن حق تقرير المصير لأي شعب من الشعوب يجب أن يقوم على حريات نعلمها جيداً. وسوف لا نتمتع بالاستقرار في بلادنا الا اذا اعترفت الدول الأخرى بهذه الحريات. ووضع الرئيس الأمريكي جيمس كارتر ذلك. عند تسلمه الرئاسة في الولايات المتحدة قائلاً: «لأننا دولة حرة فانا لا نستطيع التفاوضي عن مصير الديمقراطية في أي مكان آخر»^(٢). والواقع فإن أحداً لا يستطيع أن ينكر أن الدول التي لا تهتم بحقوق افرادها غير قادرة على أن تقدم شيئاً في مجال حقوق الانسان للعالم ككل، وليست قادرة على احترام حقوق الانسان في الدول الأخرى خارج حدودها. وبناء على ذلك أيضاً فإن الدول التي تحترم حقوق افرادها عليها أن تمد هذه الحقوق لتشمل أفراد الدول الأخرى خارج حدودها وهكذا. ولكن الملاحظ أن الدول الغربية الديمقراطية ما زالت تنظر لقضية حقوق الانسان من زاوية ضيقة لا تخدم إلا مصالحها الذاتية، إذ أنها تفضي الطرف عن «اصدقائها» في دول العالم الثالث وهي تعلم عن تعامل حكومات هذه الدول مع مواطنيها. وهي تقر بتقرير المصير لجماعات معينة بينما تنكر ذلك على الآخرين. ومع اعتراف الباحث بصعوبة الموقف الخاص بتقرير المصير وصعوبة تقرير ما اذا كان هناك حق للأكرديين في تقرير مصيرهم بالاستقلال عن ائوييا أو للأكراد الحق في الانفصال عن العراق أو للأكرمن الحق في دولة كجزء من تركيا وللأسك الحق في الانفصال عن اسبانيا وهكذا.. إلا أن أحداً لا يستطيع إلا أن يتعاطف مع رغبة أي شعب من الشعوب تشعر بالاضطهاد من أي شعب آخر بضرورة حق تقرير مصيره اذا كانت قضية حقوق الانسان

(١) Kenneth Waltz, Man, The State and War, (New York: Columbia University Press, 1959).

(٢) David Forsythe, op. cit., p. 26. For more details on such American views see Vernon Van Dyke, Human Rights, Ethnicity and Discrimination, (Westport: Greenwood press, 1985).

قضية عامة وليست مقصورة على شعب واحد أو أمة واحدة. ولكن صعوبة هذا الموقف تخف حدة عندما تكون قضية تقرير المصير خاضعة للتخلص من الاستعمار الأجنبي، الأمر الذي يؤدي ليس فقط الى صراع على الصعيد المحلي بل قد يمتد الأمر الى الصعيد الاقليمي أيضاً.

إذا كان الهدف الأساسي من وضع فكرة حقوق الانسان في الواقع العملي من أجل سلام عالمي فان نفس الفكرة أيضاً قد يؤدي الى صراع أيضاً. وكيف يمكن للولايات المتحدة انتقاد الاتحاد السوفيتي في مجال حقوق الانسان دون التعرض لطبيعة الحكم أو لطبيعة النظرية الماركسية التي يؤمن بها الاتحاد السوفيتي، الأمر الذي يبدو حقاً طبيعياً للاتحاد السوفيتي ان يؤمن ويعتقد كما يريد تماماً، كما هو الأمر في النقد السوفيتي الذي يوجه الى النظرية الديمقراطية الغربية والنظام الرأسمالي الغربي وهو حق طبيعي للدول الغربية أن تؤمن به. وتصبح القضية أعقد مما هو عليه الحال اذ من يستطيع رسم الخط الواضح بين ما هو حق انساني وما هو ليس كذلك. وللخروج من هذه المعضلة فان هناك امور عامة يمكن استعمالها كمقياس للحقوق الانسانية كتلك التي سنعرضها في الفصل اللاحق. والقواعد التي تسنها الوثائق والمعاهدات الدولية هي قواعد واضحة أيضاً اذا توفرت النية في تطبيقها الواقعي. فالمادة (٩) من عهد الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لسنة ١٩٦٦ والذي ينص على اعتراف الدول المشاركة في حق الفرد في ضمان اجتماعي وتأمين اجتماعي، مادة واضحة ولا تحتاج الى فهم عميق اذا توفرت نية الدول في تحويل هذه المادة الى قرارات عملية تخدم أفرادها. تماماً كما نلاحظ دول العالم الثالث التي تتمسك بالطرق الادارية التقليدية وترى في نموذج ماكس فيبر الاداري نموذجاً مثالياً يصعب تطبيقه في الحياة العملية الادارية، أو المادة (١٤) من الدستور الأمريكي التي تنص على حق كل امريكي بالحماية القانونية الا أن كثيراً من الأمريكيين لا يعلمون ماذا تعني هذه المادة بعد أكثر من مئة عام من كتابتها.

وتعود مشكلة القوانين الخاصة بحقوق الانسان كأني قوانين وقواعد أخرى الى تفسيرها تفسيرات مختلفة من جهة وإلى غموضها من جهة أخرى. فالمادة (١٢) من العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الصادر سنة ١٩٦١ ينص على «حرية كل فرد يوجد على نحو قانوني داخل اقليم دولة ما حق التنقل فيه وحرية اختيار مكان اقامته» ثم يتبع ذلك: «بالقول» لا يجوز تقييد الحقوق المذكورة اعلاه بأية قيود غير تلك التي ينص عليها للقانون، وتكون ضرورية لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو

الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحررياتهم، وتكون متماشية مع الحقوق الأخرى المعترف بها في هذا العهد. فإن تفسير مثل هذه المادة يختلف من وكالة إلى أخرى ومن منظمة إلى أخرى» بدليل ما تشير اليه الحوادث الدبلوماسية بين الدول^(١).

ويضاف إلى مشكلة تفسير بنود القانون الخاص بالحقوق الإنسانية قضية تشابه هذه القوانين وتناقضها معاً من جهة وأولوياتها من جهة أخرى. ففي حالة التعارض أي من القوانين يمكن أن تتبع. فإذا انتقلنا من اختلاف وجهات نظر الدول الغربية والدول الشرقية في تفسيراتها لقوانين وعهود حقوق الإنسان، حيث تركز الدول الغربية على الحرية الفردية والحقوق السياسية، بينما تؤكد الدول الشرقية على التنمية والتحديث قبل أي قضية أخرى.

أضف إلى ذلك اختلاف وجهات النظر في عملية تطبيق القوانين الخاصة بحقوق الإنسان وأولوياتها. فهل هي الضمان القانوني أولاً ثم الحقوق السياسية ثانياً ثم الحقوق الاقتصادية الاجتماعية ثالثاً أم بالعكس. ولكن يبدو أن الاجماع العام يدور حول أهمية حق الإنسان في الحياة في الدرجة الأولى وما يتضمن ذلك من حاجة لتوفير الغذاء والصحة والبيئة النظيفة والبعد عن التعذيب والقتل والمعاملة السيئة حتى يستطيع الفرد أن يتطور ويمارس حقوقه الإنسانية بشكل عام. ثم المشاركة السياسية في الدرجة الثانية والتي هي بمثابة حق الفرد في التعبير عن آرائه السياسية والتي تأتي في نهاية المطاف تأكيداً لحقوق أخرى. ولا يقتصر أمر المشاركة السياسية على النمط المأخوذ به في الدول الغربية من حيث وجود الأحزاب السياسية، بل أي شكل من أشكال المشاركة السياسية يمكن أن يتبع للوصول إلى الهدف المنشود: تحقيق الحقوق الإنسانية، شريطة أن تنتج المشاركة حرية التعبير عن الرأي والقول والتجمعات السلمية. ويأتي في الدرجة الثالثة من الأهمية ضمان تنفيذ القواعد والقوانين عن طريق المحاكم المحلية والدولية وهكذا..

وبعض بنود الحقوق الإنسانية تتعارض مع بعضها بعضاً مما يوجب الأخذ بالأهم ثم الأهم وهكذا، ويضرب ديفيد فورت سابت مثلاً على هذا التشابه من واقع الدساتير الغربية التي تنص على حرية القول، التي تشمل حرية الاعلان والدعاية وفي الوقت ذاته فإن المنطق الغربي يؤكد على ضمان الصحة الجسمية. وفي السبعينات ثار جدل حول اعلان شركة نسله السويسرية التي أشارت في إحدى دعاياتها عن أن مأكولاتها تعوض ما

بأخذه الطفل من مواد غذائية في بداية أشهره الأولى، الأمر الذي يسبب نقصاً في غذاء الطفل وربحاً للشركة المملنة عن بضاعتها من الحليب الملبب والذي يختلف عن حليب الأم. ويرى فورت سابث أن حق الطفل في غذاء طبيعي يجب أن يتقدم على حق الشركة في الدعاية والاعلان^(١). ويقتطف المؤلف أقوال باحثين آخرين في الأمر بقولهم أن حقوق الانسان يجب أن تتقدم على حقوق الشركات والأعمال.

ويلاحظ الصراع أيضاً بين مؤيدي حق حرية الصحافة وبين معارضيها. اذ يلاحظ في دول العالم الثاني والثالث بشكل عام عدم السماح بحرية الاعلام والصحافة حفاظاً على السلامة العامة. وتجد هذه الدول أن تسيطر على وسائل الاعلام ولا تروي منها الا ما هو لصالح الأمن والاستقرار. ويجد الغرب الأمر على خلاف ذلك تماماً.

- ٦ -

نظرية حقوق الانسان

يلاحظ من خلال استعراضنا للأحداث التاريخية التي مرت بها النظريات الداعية لحقوق الانسان ان ظهور الدولة القومية والتغير الاقتصادي الاجتماعي الذي نتج عن ظهور الرأسمالية وما صاحبها من حرية فردية نادت بها ثورات القرن الثامن عشر وفلسفته التي دعت الى كمال الانسان الى وضع الأسس العريضة لمحاولات جديدة في وضع أسس عامة لحقوق الانسان. إلا أن الدفعة القوية لذلك قد بدأت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبظهور جماعة الصليب الأحمر الدولي. وكانت الحربان العالميتان في النصف الاول من القرن العشرين أسباباً جوهرية في النقلة النوعية لقضية حقوق الانسان، وان لحظة سريعة للتطورات هذه حتى الوقت الحاضر تشير بطريقة أو بأخرى الى أن تطابق النظريات التي تحدث عنها الفصل الأول من هذه الدراسة قد أدى الى فئات أن تعيد حسابتها مع أهم قضية للإنسان كان قد تناساها فترة طويلة من الزمن.

فالنظرية الارسطية التي تؤمن بالتقسيم الطبيعي للمجتمع البشري السيد والعبد ظل يمارسها انسان القرون الحديثة حتى عهد متأخر جداً (آخر الغاء له كان سنة ١٩٦٢ في المملكة العربية السعودية) حين تذكر أن النظرية الارسطية للامور لا تتفق مع قضايا انسان

. (١) للمرجع السابق، ص ٣٧ .

القرن العشرين. واستفادت التجربة الانسانية (الغربية على وجه الخصوص) من تجربة (كانت) التي تدعو الى ربط الانسانية برابطة الاخاء والمساواة ونظرت الى التحالفات الدولية كأحد الأسباب التي يمكنها أن تخلق عالماً يخلو من الآلام والشروع. وأما صراع عواطف (هوبز) فما زالت قائمة متمثلة بين الغرب والشرق والشمال والجنوب، وعلى الرغم من ندائات العالم الغربي ومواقفه وعهوده لقضايا حقوق الانسان الا أنه ما زال يلهث وراء البحث عن القوة تلو القوة. والحقوق التي يعرفها الغربي هي حقوق مختارة حسب الأصول والظروف والتغيرات التي يجريها باستمرار. والغرب تماماً كالشرق دائم الصراع بين تأييد الآخرين رغم عدم انسانيتهم ورفض الوقوف ضدهم من أجل الحقوق الانسانية. ومن الملاحظ أن تعاملهم مع الآخرين بناء على المصلحة القومية التي قد تضرب عرض الحائط بالحقوق الانسانية، وبالتالي فإن النزعة الانسانية الغربية ترى وجهها الآخر من عدم انسانية بالغة. والشرق ليس بأفضل حالاً، فإن حجة أن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية أهم بكثير من قضية حقوق الانسان السياسية قول مردود اذ لا يمكن الفصل بين هذه الحقوق وتلك. فالحقوق كل واحد وان تباينت اولوياتها وتباعدت نوعاً ما. ومع التقدم الحديث في قضية حقوق الانسان إلا أن الوحدة الكلية الشاملة التي تحدث عنها (اسبينوزا) ما زالت في بداية الطريق، وقد تحتاج الى أمد طويل. فما الذي سيجمع كل متناقضات دول العالم في بوتقة واحدة وتحت قانون دولي لحقوق الانسان يوافق عليه الجميع؟

وقد استفادت الدول الغربية بشكل واضح من فلسفتي (جون لوك) و (ديفيد هيوم) التجريبتين في حقن حقوق الانساني في الحرية والحياة والتملك حتى غدت شعارات الثورتين الفرنسية والامريكية الدفاع عن حق المواطن في الحرية والحياة وتحقيق السعادة، ولكن الطريق ما زال طويلاً أما انتشار عدوى شعارات هذه الثورات لتضم كافة افراد المجتمع من جهة ولتنتشر خارج الحدود الغربية من جهة أخرى. وتصدق نظرية الانتخاب الطبيعي الداروينية على طبيعة حقوق الانسان من حيث أن القوى هو (صاحب النموذج الأقوى والأفضل في تطبيقه لحقوق الانسان) يفرض على الآخرين اتباعه. فإن عدم التناقص في تطبيق حقوق الانسان في الواقع العملي يتيح للآخرين فرصة تقليد الأقوى حتى يستمر في الوجود، ولكن تناقض الدول الغربية (أصحاب فكرة حقوق الانسان) في تطبيقاتهم العملية يشكك في كثير من المفاهيم الخاصة بحقوق الانسان في العالمين الثاني والثالث. ان دعم الولايات المتحدة الامريكية لدولة اسرائيل لان الاخيرة «دولة ديمقراطية»

لا يعتبر مثلاً يحتذى به الآخرون وهم يلاحظون ما تقوم به «الدولة الديمقراطية» من معاملة مشينة للفلسطينيين داخل الأراضي المحتلة. وما تقوم به الولايات المتحدة الأمريكية من دعم لدول العالم الثالث لا تخدم حقوق الإنسان وليست ديمقراطية ولا تسمح بالحرية الفردية لمواطنيها، أمور تشكك الباحث السياسي في أقوال الساسة الأمريكيين. والأمثلة على ذلك عديدة لا حصر لها ولا عد. وعلى الرغم من أن الدول الغربية الولايات الأمريكية دول مؤسسات وقوانين إلا أنها لا تؤثر التعامل مع دول مؤسسات وقوانين خارج حدودها الجغرافية، بل على العكس من ذلك تماماً فهي تتعامل مع أفراد أو أسر حاكمة ولا تتعامل مع مؤسسات على الإطلاق.

وما زال على المنظمات الدولية والمنظمات غير الحكومية طريقاً طويلاً لازالة الاسترقاق العالمي بالمعنى الذي تحدث عنه توينبي. حقاً ان الاسترقاق من حيث شراء وبيع الانسان قد التفى ولكن الاسترقاق بمعنى استعباد القوى للضعيف ورب العمل للعامل وأوضاع العمالة الوافدة والمهاجرة في الدول المستقبلية للعمالة ما زالت بحاجة الى نظر وتدقيق. وعلى الرغم من أن صراع الطبقات الذي تحدث عنه ماركس لم يعد لان يكون جوهر نقاش في النصف الثاني من القرن العشرين الا انه يمكن القول بأن صراع حقوق الانسان قد حل مكان الصراع الطبقي الذي كان سائداً في اوروبا في القرن التاسع عشر أو قبل ذلك عند ظهور الرأسمالية.

والمقصود بصراع حقوق الانسان هو الناتج عن الحرية الفردية والحرية الجماعية التي تتعارض مع بعضها بعضاً وعلى كافة المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وقد تبين هذه الصراعات بشكل أكثر وضوحاً عند الحديث عن حقوق الانسان في الاسلام والعالم العربي في الفصلين اللاحقين (الرابع والخامس). وأما الفصل السادس فهو موضوع ماهية الحقوق الانسانية التي لا بد من ادراكها في الواقع العملي.

الفصل الرابع حقوق الانسان في الإسلام

«كلكم لأدام وآدم من تراب»
حديث شريف

- ١ -

تمهيد:

يهدف هذا الفصل الى التعرف على حقوق الإنسان في الإسلام من حيث النظرية وتطبيقاتها العملية في مختلف مراحل تطور الدولة الإسلامية. ويحاول الفصل الإجابة عن الأسئلة التالية: كيف نظر الإسلام الى الإنسان وكيف حدد حقوقه الإنسانية كفرد وكمضو في جماعة؟ ما هي واجباته ومسؤولياته في الدولة الإسلامية؟ الى أي حد وفقت الدولة الإسلامية (الدول الإسلامية) في وضع الشرع الإسلامي فيما يخص حقوق الإنسان في التطبيق العملي؟ وكيف نظر الإسلام الى الحريات الفردية والجماعية خارج الدولة الإسلامية؟ إن جملة هذه الاسئلة وما يتفرع عنها من صلب هذا الفصل.

- ٢ -

حقوق الإنسان في الإسلام

كأي دين أو فكرة، فإن الإسلام دين عالمي لم يختص بفضة معينة أو بجماعة معينة، ولم يقتصر على جنس من الأجناس أو عنصر بشري معين، وإنما أتت دعوته الى الناس كافة. وقد انطلق الإسلام من قاعدة ثابتة ومؤكدة فيما يخص حقوق الإنسان وهي أن أصل الإنسان واحد ومصيره أيضا واحد، فأصله من التراب والى تراب يعود. قال تعالى: «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين» (المؤمنون، ١٢)، «وبدا خلق الإنسان من طين» (السجدة، ٧). وتؤكد حقيقة العلم أن تركيبة الإنسان الجسدية تشمل عناصر مركبات

الأرض كالكربون والأكسجين والهيدروجين والنيتروجين والفسفور والكبريت والكلور والمغنيسيوم والحديد والنحاس... الخ. وبذلك شأنت القدرة الإلهية أن تكون عناصر الأرض الأصلية هي التي كونت تركيبة جسم الإنسان وأن يمنح هذا المخلوق السيطرة والسيادة على جميع الكائنات، بما وهبه الله من عقل يستطيع بواسطته التمييز والاستقلال، وما توفر لديه من مواهب وقدرات جعلته يتميز عن سائر المخلوقات. وقد وضع الإسلام للإنسان فلسفة الوسطية والاعتدال، بمعنى مجانية الأفراط والشذوذ والتفكك والتفريط والمبالغة والانحراف والتسيب بل يقوم على الإتران والاعتدال. قال تعالى: «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس» (البقرة، ١٤٣).

واهتم الإسلام بجسد الإنسان، فحض على الأخذ بنصيب وافر من مطالبه الأساسية التي تقوم عليها كالطعام والشراب، وأباحها له حتى يعيش مطمئناً مرتاحاً لا تتناوبه الأمراض الجسدية أو قد يجلب عليه الأعياء والسقم، كل ذلك حتى يستطيع الإمثال لشرع الله «يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين» (الأعراف، ٣١) «يا أيها الذين آمنوا لا تمزموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا، إن الله لا يحب المعتدين» (المائدة، ٨٧) «وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة، ولا تنس نصيبك من الدنيا، وأحسن كما أحسن الله إليك، ولا تبغ الفساد في الأرض، إن الله لا يحب المفسدين» (القصص، ٧٧).

ودعا الإسلام الى الإهتمام بالجانب العقلي من البداية حتى البلوغ، لأنه مناط التكليف في الإسلام تبعاً لقدرة وتبعاً لمداركة حتى البلوغ لأنه مناط الرأي، حيث تنمو هذه مع قوة الإدراك والتفكير وسعة الأفق والتبصير وسعة الدراية والوعي. لذا، فقد دعا الإسلام الى التعلم والتعليم فكانت أول آية «اقرأ باسم ربك الذي خلق» (العلق، ١). وميز الإسلام بين العلماء والجهلاء «هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون» (الزمر، ٩). ولما كان العلم هو نتاج العقل، فقاعدة المفاضلة بين الناس هو الإيمان القائم على العلم النافع «يرفع الله الذين آمنوا منكم، والذين أوتوا العلم درجات» (المجادلة، ١١). والعلم النافع في الإسلام ما يقود الى المعرفة السديدة، وهي الحكمة «يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة، فقد أوتي خيراً كثيراً، وما يذكر إلا أولوا الألباب» (البقرة، ٢٦٩).

هذا، وقد أولى الإسلام النفس عناية هامة بإعتباره الجهاز المؤثر في أعماق الإنسان

وتبشئ منه المشاعر والعواطف والإحساسات عن طبيعة الإنسان، فهو يتناول عواطف الإنسان وضميره وحسه الوجداني وما يترتب على ذلك من ظواهر كالحياء والإنفعال والخوف والتذوق والصحة والسقم. وعليه فقد قسم الإسلام النفس الى قسمين: النفس السوية الزكية، المطمئنة: «ها أيتها النفس المطمئنة» (الفجر، ٢٧). قال: «أقلت نفساً زكياً بغير حق لقد جعت شيعاً نكراً» (الكهف، ٧٤). والنفس المطمئنة هي التي يضرب بجدورها وتقوم على العقيدة، والتي تبعث في النفس الإحساس بالأمن والشعور الكامل بالرضى بطاعة الله والإمتثال لأوامره مما يجعلها هادئة مطمئنة «الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله، ألا بذكر الله تطمئن القلوب» (الرعد، ٢٨).

أما النوع الثاني، فهي النفس غير السوية: النفس اللوامة، الأمانة .. ولا أقسم بالنفس اللوامة» (القيامة، ٢) «وما أبرئ نفسي، أن النفس لأمانة بالسوء إلا ما رحم ربي أن ربي غفور رحيم» (يوسف، ٥٣) وهذه النفس التي تشوبها شوائب المرض والشذوذ والمعاناة والقلب والخوف، ومكابدة الهموم واضطراب الأعصاب والأعياء، وقد يقد الى الإحساس بالشقاء أو الجنوح الى النهب أو السلب أو فقدان التفكير والشعور بعدم الإحساس بأهمية الوجود مما قد صاحبها الى الإقدام على الانتحار.

وقد اعتبر الإسلام عملية الانتحار من أشد الجرائم في حق الإنسانية، لذلك ندد بتركيبها، باعتبار فاعلها جاحد لفضل الله ونعمه، فمن فقد الصبر والعزيمة وأقدم عليها برأ من الإسلام والمسلمين. قال تعالى: «ولا تقتلوا أنفسكم، إن الله كان بكم رحيماً» (النساء، ٢٩). وعليه فقد حمل الإسلام من العقيدة وأصولها تشيع الطمأنينة في نفوس البشر، وحصنهم بقوة الإرادة والعزيمة والتوازن لتبعدهم عن مساوئ الإباحة والفوضى والإتكاس والإسفاف.

واهتم الإسلام بالناحية الروحية في الإنسان باعتباره كائناً روحياً حافلاً بالأشواق المرغوبة المتدفقة في طبيعته على ضروب من ممارسات التنسك والتبتل والخضوع والأحاسيس المتدفقة، لذلك ربط ذلك بالإمتثال والخضوع لأوامر الله وسلطان في سلوكه وممارساته حتى يستقيم طبعه من الخلل والجنوح ويستثمر في قراره بالراحة والرضى، ويجد لذة الراحة بالإيمان في العبادة والطاعة عسى أن يكتب الخير والسلامة في نهاية المطاف. وهكذا نظر الإسلام الى الجسد والعقل والنفس والروح عند الإنسان نظرة شمولية متلاحمة، ومؤتلف بعضها مع بعض في الإنسان السوي حتى يتميز سلوكه بالخير. ويرى أن أي انقسام يؤدي بالإنسان الى الخلل والضعف والانحراف والشذوذ

والتعاسة، بينما تأكلها وتكملها وتوازنها يؤدي بالإنسان الى سبيل الحق. ولا يكون ذلك الا بالخضوع التام بالعمل والتطبيق في العبادة بالوجدان والجوارح بالإمتثال المطلق والطاعة التامة بالممارسة العقلية لله وحده وليس لأحد من البشر. فالإنسان في الإسلام عابد لله «قل إنما أمرت أن أعبد ولا أشرك به، إليه أدعو وإليه مآب» (الرعد، ٣٦) والعبادة تشعر المؤمن بالإنتماء الى دين الإسلام وهو الدين العالمي الذي يجمع المسلمين كافة، دون النظر الى اللون أو الجنس أو الوطن. والإمتثال لله لا يتوقف على الصلاة والصيام بل يمتد ليشمل كل مناحي الحياة وقضاياها كالجهاد والصبر والمعاملة الحسنة والسلوك مع الآخرين سواء في البيت وفي الخارج، فهي ضرب من العبادة. قال عليه السلام: «تيسمك في وجه أخيك صدقة، وأمرك المعروف ونهيك عن المنكر صدقة، وإرشادك في أرض الضلالة لك صدقة وبصرك للرجل الردي البصر صدقة، وإماطتك الحجر والشوك والعظم عن الطريق لك صدقة، وإفراغك من دلوك في دلو أخيك لك صدقة».

والعمل في الإسلام يقترن بالنية الخالصة لله، والا اعتبر عمله في زمرة المرائين والمنافقين وهذا مكروه في الإسلام.

وينظر الإسلام الى الإنسان بإعتباره أغلى الكائنات وأعظمها وبخاصة اذا كان مخلصاً لخالفه الذي سخر له ما في الكون ليحقق له السعادة «وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون» (الحجرات، ١٣)، وانظر أيضاً إبراهيم، ٣٢-٣٣، والنحل ١٢) «ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض، وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة» (لقمان، ٢٠). وتسخير الكون للإنسان تكريم من الله له، فهذا الكون بأجزائه من سماء وأرض وكوكب ونجم وأنهار وبحار وزرع وثمار كله ملك لهذا المخلوق المميز بخصائص الروح والضمير والإرادة والوجدان والشعور وهذا واضح في قوله تعالى: «ولقد كرمتنا بني آدم، وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً» (الإسراء، ٧٠). ومن تفضيل الله للإنسان وتمييزه عن المخلوقات، أنه جعله خليفة في الأرض، لما يتمتع به من الطاقات والقدرات والاستعداد للقيام بمهام المسؤولية في الحكم «واذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة» (البقرة، ٣٠). وتكريم المولى للإنسان حياً وميتاً، فاذا مات الإنسان وجب غسله وتكفينه بل أكثر من هذا قال عليه السلام: «إذا كفن أحدكم أمه، فليحسن كنفه» وأوجب الصلاة عليه ولو كان عمر الميت أياماً أو ساعات كما لا يجوز الجلوس على قبر الميت لما في ذلك من الزرابة والإيذاء بل اشترط الدعاء

للميت وقراءة الفاتحة.

وإهتمام الإسلام بالإنسان تشمل مراحل حياته جميعها، ولأنها مترابطة مع بعضها من حيث الحجم والإرادة والوعي والتفكير فأولى إهتمامه منذ أن يكون الإنسان جنيناً، فيوجب له الرعاية التامة، فلا يجوز إلهاءه بتجويعه أو إسقاطه لما قد يسبب ذلك من الضرر بإعتبار أن الضرر ظلم، وأن الظلم محرم. لمنع ذلك أباح الإسلام للأم الحامل بالافطار، كما أوجب الإنفاق على الزوجات المطلقات حتى يضمن الأجنة، «وإن كنَّ أولات حمل، فأنفقوا عليهنَّ حتى يضمن حملهنَّ» (الطلاق، ٦)، وقصة المرأة من جهينة المعروفة بالغامدية التي اعترفت للرسول بحملها سفاحاً، طلب منها الوضع، ثم الرضاعة، كما حفظ الإسلام لهذا الجنين حقه من الميراث. في حالة وفاة أحد والديه وعندما يولد الجنين أوجب الإسلام له حق عناية الطفولة، حتى لا يحيق به الضرر فشرع ذلك بقوله تعالى «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة» (البقرة، ٢٣٣). وأوجب الإسلام للمحافظة على هذا الإنسان الطفل ضرورة توفير الغذاء سواء عن طريق مرضعه أو اللبن المصنع، وحدد الحمل والرضاعة بقوله تعالى: «حملته امه كرهاً، ووضعته كرهاً، وحمله وفصاله ثلاثون شهراً» (الأحقاف، ١٥).

والمحافظة على الطفل أوجبها الإسلام حتى في حالة وقوع الانفصال بين الزوجين فأوجب له العناية والرضاعة عن طريق الأم أو بوساطة مرضعة أخرى، «فإن أرضعن لكم، فاتوهن أجورهن، وأتمروا بينكم بمعروف، وإن تعاسرتم، فسترضع له أخرى» (الطلاق، ٦) والتعامل بين المطلقين أوجب الإسلام بالمعروف والمودة: «وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم، فلا جناح عليكم إذا سلبتم ما آتيتكم بالمعروف، واتقوا الله، ولعلموا أن الله بما تعملون بصير» (البقرة، ٢٣٣).

ويعتبر الإسلام الإنسان طفلاً طالما لم يبلغ الحلم لقوله تعالى «وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم، فليستأذنوا كما إستأذن الذين من قبلهم، كذلك يبين الله لكم آياته، والله عليم حكيم» (النور، ٥٩). ولخطورة هذه المرحلة في تحديد مستقبل الطبيعة النفسية عند الإنسان وما تحمله من صحة النفس وسلامتها من المعايير، فقد دعا الإسلام الآباء بالمحافظة على الأبناء من الفساد والرديلة والتلوث. قال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا، قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة» (التحريم، ٦). وقال عليه السلام «لأن يؤدب الرجل ولده خير من أن يصدق بصاع».

وخصص الإسلام مرحلة الشيخوخة بإعتبار خاص، فحضَّ على إكرامها والإهتمام

بالشيوخ وتوفير العناية لهم بوجوب التكريم والإحترام، فمنع ما قد يخذش حسهم وشعورهم، قال عليه السلام: «من لم يرحم صغيرنا، ويعرف شرف كبيرنا فليس منا». ويأتي من تقدير الإسلام للإنسان تحريم الغنيمة والتميمة والحسد وإحتقار الآخرين والإحتيال على الناس، والهمز واللمز أو التلويع بالآخرين بما قد يجرح أو يخذش شعور وكرامة الآخرين. قال عليه السلام: «لا يدخل الجنة قتات» (أي لئام) وقال تعالى: «ولا يغتب بعضكم بعضاً، أيا أحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً، فكرهتموه، واتقوا الله إن الله توابٌ رحيم» (الحجرات، ١٢). وقال: «ويل لكل همزة لمزة» (الهمزة، ١). وقال عليه السلام، «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره»، «ليس المؤمن بالطعان، ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء».

وعندما يصبح الإنسان والدّاً لا يتحلى عنه الإسلام بل يهتم به إهتماماً زائداً، ويفرض له العناية والتكريم والإحترام من أبنائه، والتدبير لآيات القرآن الكريم يجد أنه قرن إكرامهما وبرهما بعبادة الله «وأعبدوا الله، ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً» (النساء، ٣٦) «ووصينا الإنسان بوالديه حسناً» (العنكبوت، ٨).

ويأمر الإسلام الأبناء بالتواضع البالغ والتعامل معهم في رحمة كبيرة، والدعاء لهم نظير ما أحاطاه من التربية والعناية في صغره. قال تعالى: «واخفض لهما جناح الذل من الرحمة، وقل رب إرحمهما كما ربياني صغيراً» (الإسراء، ٢٤).

وخص الإسلام الأم بمكانة زائدة، فأحاطها بسياج من الأجلال والتكريم، وربط الإيمان والخشوع بتمام الطاعة لها قال تعالى: «ووصينا الإنسان بوالديه، حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين، أن أشكر لي ولوالديك، إليّ المصير، وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم، فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً» (لقمان، ١٤-١٥).

«وجاء رجل الى رسول الله عليه الصلاة والسلام فقال: يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال أمك. قال ثم من؟ قال: أمك، قال ثم من؟ قال أمك. قال ثم من؟ قال: أبوك».

ولا يقتصر بر الوالدين في حياتهم فقط ولكن بعد موتها. «فقد ورد عن الرسول أن رجلاً من بني سلمة قال: يا رسول الله: هل بقي من بر أبوي شيء أبرهما به بعد موتهما؟ قال: نعم، الصلاة عليهما والإستغفار لهما، وإنفاذ عهدهما من بعدهما وصلة الرحم التي لا توصل إلا بهما، وإكرام صديقتهما».

وإذا كان الإسلام قد أحاط الآباء بالعناية فكل ذلك أوجب العناية والتربية والتأديب للأبناء لينموا على الخلق الكريم ولا تمسهم الأمراض الاجتماعية والجسمية والنفسية. فالأبناء أمانة عند الآباء عليهم رعايتهم والاهتمام بها، ولا يجوز تركهم بلا توجيه وعناية فينشأون بلا خلق أو ضمير، فعلى الآباء تقديم الإرشاد وبالعطف والرحمة قال عليه السلام: «من لا يرحم لا يرحم» «لأن يؤدب الرجل ولده خير من يتصدق بصاع». وما حذر منه الإسلام في تربية الأبناء التمييز بين الأولاد بتفضيل أحدهما على الآخر لأن ذلك يسبب الكراهية والحقد والنفور. قال عليه السلام: «اتقوا الله واعدلوا في أولادكم».

ونهى الإسلام تفضيل الذكر على الأنثى قال عليه السلام: «من كانت له أنثى فلم يهدمها ولم يهيئها، ولم يؤثر ولده عليها أدخله الله الجنة». أما نظرة الإسلام إلى المرأة فقد ساواها مع الرجال في الحقوق والواجبات قال عليه السلام: «إنما النساء شقائق الرجال»، وربط بين الرجل والمرأة في عشرة كريمة برغبة وإتلاف مراحياً إنسانيتها وكرامتها: قال تعالى: «وعاشروهن بالمعروف، فإن كرهتموهن فأن كرهتموهن فأنفسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً» (النساء، ١٩). وقال عليه السلام: «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً، وخياركم لنسائكم» «ما أكرمهن الا كريم، وما أهانهن الا لييم».

ربط الإسلام بين الإنسان وأخيه الإنسان في الجيرة ترسيخاً لأسباب التعاون والمودة والتزاع بواحد الشر والأمانة، لذلك أوصى الإسلام بحق الجيرة والجار. قال عليه السلام: «ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه» وعن معاذ بن جبل عن النبي عليه السلام قال: «قلنا يا رسول الله ما حق الجار، قال: ان استقرضك اقرضه، وان إستعانك أعنته، وإن إحتاج أعطيته، وإن مرض عديته، وإن مات تبع جنازته، وإن أصابه خير شركه وهنائه، وإن أصابه مصيبة ساءتك وعزيت، ولا تؤذ به بقدرك إلا أن تفرغ له منها، ولا تستغل عليه بالبناء لتشرف عليه وتسد عليه الريح إلا بإذنه وان اشترت فأكمة، فأهد له منها، والا فأدخلها سراً، لا يخرج ولدك بشيء منه فيظنون به ولده». وحصل هناك أكثر إنسانية في علاقة الإنسان بأخيه الإنسان كما بينها وأوضحها الرسول عليه السلام. وفي وضع الأسس الإنسانية بين الإسلام حق الضيافة من حقوق وواجبات وحسن استقبال وكرم اللقيا ضمن إطار المودة وحسن العشرة مع التأكيد على المحبة والتعاون والإتلاف في المجتمع حتى يكون متحاباً متعاوناً.

والقاريء لسورة الذاريات (هل أتاك حديث ضيف إبراهيم المكرمين، اذ دخلوا عليه فقالوا سلاماً، قال سلام قوم منكرون، فراح الى أهله فجاء بعجل سمين، فقربه اليهم قال: ألا تأكلون. (٢٤-٢٧). وسورة هود (آية ٨٧) كيفية البر والإكرام بالضيوف وقد عزز ذلك قول الرسول: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليصل رحمه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت». وما أوجب له العناية وحذر من الإعتداء عليه أو على أموال اليتيم، فقد ندد الإسلام بالطغاة والطامعين في ماله أو لمسه به كالضرب أو الشتم باعتباره مستضعفاً لا يستطيع أن يحمي نفسه أو يدافع عنها لفقدان أبويه أو أحدهما وهو دون سن الحلم قال تعالى: «واتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح، فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم أموالهم، ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا» (النساء، ٦) وحذر الإسلام الإقتراب من مال هذا الإنسان المستضعف الا إن كان لمصلحته، «ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده» (الأنعام، ١٥٢).

وحذر الإسلام الأوصياء من إستغلال أموال اليتامى: «وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب، ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم، إنه كان حوباً كبيراً» (النساء، ٢).

وندد الدين بالذين لا يكرمون الأيتام ولا يتواصون به: «كلا بل لا تكرمون اليتيم، ولا تحاضون على طعام المسكين» (الفجر، ١٧-١٨). وما أوضحه الإسلام مكانه الذين يأكل مال اليتيم: «إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً، إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيراً» (النساء، ١٠). وأوضح الرسول مكانة من يرعى ويحافظ على اليتيم بقوله: «أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا، وأشار بالسبابة الوسطى».

وبين الإسلام مكانة الإنسان العامل في الإسلام، واعتبر الإنسان خاسر الا من كان له حظ من العمل النافع الناتج عن الإيمان. قال تعالى: «والعصر، إن الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر» (العصر، ١-٣) وهناك ارتباط وثيق بين العمل النافع والايمان قال تعالى: «من آمن بالله واليوم الآخر، وعمل صالحاً، فلهم أجرهم عند ربهم» (البقرة، ٦٢). من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (المائدة، ٦٩). «وأما من آمن وعمل صالحاً فله جزاء الحسنى» (الكهف، ٨٨) أو انظر في النمل ٩٧، طه، ٧٥ وغافر، ٤٠). وقد دعا الإسلام الى العمل بكل طرائقه خير من أن يمد يده قال عليه السلام «لأن يأخذ أحدكم حبل ثم

يأتي الجبل، فيأتي بحزمة من حطب على ظهره فيبيعهها، فيكف الله بها وجهه، خير من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه».

وعن العلاقات الدولية فقد قسم الإسلام العالم الى دارين: دار الحرب ودار السلم وحض الإسلام المسلمين على الجهاد في سبيل الله. قال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يَلُونَكُمْ من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أن الله مع المتقين». (التوبة، ١٢٣) وكافأ الله المجاهد أرفع الدرجات: «يا أيها الذين آمنوا، هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم، تؤمنون بالله ورسوله، وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون» (الصف، ١٠-١١).

ولهم الإسلام بالإنسان الرقيق إهتماماً زائداً وأولاه عناية زائدة بإعتباره أحد أصناف البشر الذين يحق لهم العيش بكرامة وأنه لا تفضيل بين إنسان وآخر الا بالقوى «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (الحجرات، ١٣). ودعا الإسلام الى تحرير الإنسان الرقيق، فجعل تحريرهم كفارة لكل خطيئة «فك رقبة». ونادى الإسلام بالأخوة الصادقة بين السيد والمسود ومن مظاهر هذه الأخوة أن لا ينادي أحد مملوكه بقوله: «عبيدي أو أمتي» لما في ذلك من احتمال المس بكرامة إنسانية هذا المخلوق قال عليه السلام: «لا تقولن أحدكم عبيدي وأمتي، كلكم عبيد الله، وكل نسائكم إماء الله، ولكن ليقل غلامي وجاريتي وفتاتي وفتاي». وبناء على تعليمات الإسلام، أوجب الإسلام المعاملة الإنسانية للرقيق دون تمييز، فمن اعتدى على أحد سواء أكان عبداً أو غيره توجب على المعتدي القصاص دون التمييز «وكتبنا عليهم فيها أن النفس، بالنفس، والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن والسن بالسن، والجروح قصاص، فمن تصدق به فهو كفارة له، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» (المائدة، ٤٥) والإنسان الرقيق تتكافأ دمه مؤمن مع غيره قال عليه السلام: «المؤمنون تتكافؤ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم». وأخيراً، نظر الإسلام الى الإنسان العالم نظرة تليق بجلال قدرهم وشأنهم نظير ما قدموه في الحياة من نشر العلوم الذي أخذت بأيدي البشرية نحو الرقي والعزة قال تعالى: «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات» (المجادلة، ١). ونفي الإسلام المساواة بين الإنسان العالم والإنسان الجاهل في الجلال والتقدير «قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب» (الزمر، ٩).

من خلال المعطيات المتقدمة يلاحظ الإهتمام البالغ بحقوق الإنسان المسلم في المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية على الصعيد النظري، وعلينا النظر في تطبيق هذه

الأفكار على الصعيد العملي في فترات مختلفة من الدولة الإسلامية المتعاقبة. وحيث أن مناقشة الأمر يتطلب قضايا عدة إلا أننا سنقتصر الموضوع على الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية من خلال النظر في طبيعة المجتمع والدولة الإسلامية.

- ٣ -

الدولة الإسلامية

الدولة الإسلامية نابعة من دستورها الديني وهو القرآن الكريم. والشرع الإسلامي هو عماد الدولة وهو صاحب السيادة. فالسيادة في الدولة الإسلامية ليست للحاكم وليس للمحكوم. قال تعالى: «إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً» (النساء: ١٠٥). وقال تعالى: «وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فأحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً». (المائدة: ٤٨). وعليه فقد أجمع بعض الفقهاء على أن دور الخليفة أو الحاكم المسلم لا يزيد عن كونه مراقباً لتنفيذ أوامر الله. وإذا كان الأمر كذلك فقد وجب على المسلمين طاعة الله والرسول وأولي الأمر أي من يتولى شؤون المسلمين. وقد نص الدستور الإسلامي أيضاً على ضرورة إحالة المشاحنات أو المنازعات أو الاختلافات في الرأي إلى الشرع. قال تعالى: «فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول» (النساء: ٥٩) أي فارجعوا به إلى القرآن الكريم والسنة النبوية. وإذا كان الشرع الإسلامي هو صاحب السيادة في سياسة الدولة الداخلية فهو أيضاً صاحب الكلمة الأولى والأخيرة بالنسبة للسياسة الخارجية. فالحرب والسلم والمعاهدات خاضعة للشرع أيضاً. فهي ليست للحاكم كما أنها ليست للمحكوم.

والشرع الإسلامي، كما يراه فقهاء المسلمين، نظام من عند الله، سابق لوجود الفرد والمجتمع والدولة. وذهب بعضهم للتأكد على أن الإسلام أعفى كل شرعية سابقة عليه. وما الدولة إلا منفذة لأوامر الشرع الإسلامي، وإذا لم تستطيع الدولة القيام بهذه المهمة فإنها تفقد مكانها كدولة إلا أن المؤمن يظل ملتزماً بالقوانين الدينية حتى في غياب الدولة. أما فيما يخص قانون الحرب والسلم، حيث أن الإسلام موجه للناس كافة، فقد أثار الإسلام قضية هامة بالنسبة للتعامل مع الدول الأخرى غير الإسلامية. أضف إلى ذلك أن القانون الإسلامي لا يشابه القوانين الحالية القائمة على مبدأ المساواة بين الدول، وقد أتى

الإسلام ليصهر العالم في بوتقة واحدة، ولكنه لم يستطيع تحويل شعوب الأرض إلى الإسلام وبذلك فقد ترك مجموعات غير إسلامية خارج حدوده كان عليه التزاماً أن يتعامل معها، بالإضافة إلى أولئك الذين بقوا داخل حدوده من غير المسلمين. وكدولة قائمة على نشر مبادئها الدينية فإن الدولة الإسلامية دولة توسعية غرضها إنشاء دولة عالمية ولكن الدولة الإسلامية لم تستطع التوسع خارج الحدود الإسبانية غرباً أو إلى ما وراء نهر السند شرقاً. وبناء على ذلك فقد انقسم العالم في نظر الشرع الإسلامي إلى دارين: دار الحرب ودار السلم. وتعني الدار الأولى ما هو تابع لغير المسلمين بينما دار السلم هي تلك التي تخضع للدولة الإسلامية وسكانه من المسلمين بالولادة أو بالإعتناق ومن أهل الكتاب أو الذميين الذين تمسكوا بهيئاتهم ورفضوا بدفع الجزية. وفيما كان المسلمون يتمتعون بكامل حقوق المواطنة، كان رعايا غير المسلمين من الذميين يتمتعون ببعض الحقوق ويخضعون للحكم الإسلامي بناء على موافق خاصة تنظم علاقتهم مع المسلمين. وكانت دار الحرب تتألف من جميع الدول والجماعات التي هي خارج العالم الإسلامي، وغالباً ما كان ينعت سكانها بالكفار^(١).

والحرب في الإسلام حق مشروع وعادل لإقامة شعائر الله في كل أرض. وشرعية الحرب فكرة قديمة تحدث عنها أرسطو وشيشرون والقدسيين وأوغسطين والأكريني وغرونشيو وغيرهم. ويرى الإسلام شرعية حرب الكفار لأن الإسلام والشرك لا يلتقيان البتة، وعليه فواجب إمام المسلمين أن يجعل كلمة الله هي العليا عن طريق الجهاد. وعلى الرغم من الغاء الإسلام لكافة الحروب باستثناء الجهاد (من أجل إعلاء شأن العقيدة الإسلامية) إلا أن الإقتال بين المسلمين خلال التاريخ الإسلامي قد استمر كما استمر بين الإسلام وأعدائه. فعلى الصعيد الداخلي كان يلزم ضعف الخليفة ظهور معارضة قوية تهدد السلطة المركزية. وكان الصراع على السلطة دائماً محتدماً. وقد ركز الفقهاء، في الغالب، على ضرورة عدم الثورة والتمرد حتى وإن كان الحاكم ظالماً أو مستبداً. وقد رأى بعض الفقهاء أن الحروب الداخلية أمراض في جسم الدولة الإسلامية لا بد من تجنبها. وقد رأوا أن الحل الأفضل لذلك هو الإستمرار في الإستعداد الحربي، وطالما أن السلم مستحيل فلا بد من اللجوء إلى الحرب طلباً^(٢).

(١) مجيد غدوري، الحرب والسلم في شرعة الإسلام، (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٣)، ص ٧٧ من الترجمة العربية.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٠ - ص ١٠١ .

ووجد ابن خلدون أن الحروب ليست مصائب على الإطلاق بل لها فوائد جمة. وقد وجدت الحروب منذ وجود الإنسان على سطح الأرض لأن العدوانية جزء من الطبيعة الإنسانية. ويقسم ابن خلدون الحروب إلى أربعة أقسام: القبلية كتلك التي تنشأ بين القبائل، والبدائية كالتي تتمثل في الغارات والغزوات، وحروب العصاة والمتمردين والخارجين على الدولة والمنشقين عنها وحروب الدين أو الجهاد أي ما نصت عليه الشريعة الدينية. ويرى ابن خلدون أن الحروب القبلية والبدائية وحروب غير شرعية وغير عادلة بينما حروب العصاة والجهاد فهي حروب شرعية وعادلة^(١).

وعلى الصعيد الداخلي فقد عانت الدولة الإسلامية من الفتن والحروب كان معظمها بسبب إطماع شخصية إلا أن أهم هذه الحروب أو الثورات هي ثورة الزنج التي نتجت عن المعاملة السيئة التي لاقاها العبيد على أيدي أسيادهم في القرن الثالث الهجري والذين جلبوا إلى البصرة للعمل في استصلاح الأراضي. واتصر عليهم علي بن محمد الذي شكل منهم جيشاً يهدد الدولة العباسية من سنة ٢٥٥-٢٧٠ هـ حيث قضى عليها قضاء مبرماً بعد التنكيل والتشويه والصلب لكافة المشتركين في الثورة^(٢).

وهدف الدولة الإسلامية إقامة العدل وتأمين الأمن والاستقرار لسكانها بغض النظر عن أشكالهم ولوانهم وعرقهم وعقيدتهم. ولا يوجد مكان للتفرقة العنصرية بين سكان الدولة الإسلامية طالما أنهم جميعاً يخضعون للقوانين الجارية، قال تعالى «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا أعدلوا هو أقرب للتقوى، واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون، وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم (المائدة: ٨-٩)».

وقال أيضاً: «إن الله يدافع عن الذين آمنوا إن الله لا يحب كل خوان كفور. أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم وبغیر حق ألا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع

(١) المرجع السابق، ص ١٠١ وما بعدها.

(٢) لمزيد من المعلومات عن ثورة الزنج أنظر في أحمد علي، ثورة العبيد في الإسلام (بيروت: دار الأدباء، ١٩٨٥) وعن الحركات الثورية المختلفة في الإسلام والدول الإسلامية المتعاقبة انظر في:

أميل توما، العملية الثورية في الإسلام، (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨١)، ولأميل توما أيضاً، الحركات الاجتماعية في الإسلام، (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠)، أحمد عباس صالح، اليمن واليسار في الإسلام، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، محمد عيتالي، النضال للأسلح في الإسلام، (بيروت: دار العودة، ١٩٨١)، ط٢، ومحمود اسماعيل، الحركات السرية في الإسلام رؤية عصرية، (بيروت: دار القلم، ١٩٧٣).

وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرون الله من ينصره إن الله لقوي عزيز، الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور. (الحج: ٣٨-٤١).

وعليه فلا تخضع الدولة الإسلامية لأي قوة أجنبية بل تقوم للإعلاء من شأن قوانين الله وتنفيذها، ولا تحكم بحزب من الأحزاب غير حزب الله، ولا بد للدولة الإسلامية من أن تكون دولة مستقلة لتحقيق هذه الأهداف. وينبع هذا من المبادئ الأساسية للإسلام حيث تنص على أن المسلمين يشكلون كلاً واحداً، طاعتهم وولائهم لله وحده، يساعدون أولئك القائمين على تنفيذ ومراقبة قوانين الله وهم أولياء الأمور، ويحذر على المسلمين الخضوع إلى دولة أخرى غير إسلامية ولن ينصر الله من يفعل ذلك، قال تعالى: «الذين يتخذون الكافرين أولياء من المؤمنين أيتنون عندهم العزة فإن العزة لله جميعاً. وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستعزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذا مثلهم إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعاً. الذين يترصبون بهم إن كان لكم فتح من الله قالوا ألم تكن معكم وإن كان للكافرين نصيب قالوا ألم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً». (النساء: ١٣٩-١٤١).

وقال أيضاً: «إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون. ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتق الله فأولئك هم الفائزون. وأقسموا بالله جهد إيمانهم لن أمرتهم ليخرجن قل لا تقسموا طاعة معروفة إن الله خبير بما تعملون. قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما عليه ما محتل وعليكم ما حملتم وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين. وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما إستخلف الذين من قبلهم وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون. وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلكم ترحمون. لا تحسبن الذين كفروا معجزين في الأرض وماؤهم الناس وليس المصير» (النور: ٥١-٥٧).

وليس للحاكم في الدولة الإسلامية سيادة على الشعب. فهو لا يزيد عن كونه موظفاً يختاره الشعب ويستمد سلطته من طاعته للقوانين الشرعية الإسلامية التي تربط الحاكم والمحكوم معاً في طاعة الله وقوانينه. فالعقد السياسي الاجتماعي في الإسلام لا

يوجد بني الحاكم والمحكوم من جهة وبين الله من جهة أخرى، والعقد قائم طالما أن المسلمين ملتزمين بتطبيق القوانين الدينية الإسلامية. وعلى الناس تقديم العون والمساعدة إلى جانب الولاء والطاعة للحاكم المسلم الذي يشرف على تنفيذ الشرع الإسلامي، وإذا تصرف الحاكم بخلاف ذلك فالناس في حل من ولائهم له. قال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً»، (النساء: ٥٩). وقد يكون في خطبة أبي بكر الصديق الأولى تعبيراً واضحاً عن القضية حيث قال «أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله. أطيعوني ما أطيع الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»^(١).

يختار الشعب الحاكم من بين صفوفه على أساس من الفضيلة والورع والتقوى وغيرها من الصفات وليست على أساس الحسب والنسب أو الأصل أو الثروة والغنى. ويختار الحاكم عن طريق الانتخاب العام للحاكم أو انتخاب أهل العقد والحل الذين يمثلون المجموع العام للشعب. وعليه يمكن أن تضم الدولة الإسلامية عدد من المجالس التمثيلية أو الحكومات المحلية طالما أن جميعها تسعى لهدف واحد وهي طاعة القوانين الشرعية وتنفيذها من أجل تحقيق العدل والمساواة في الدول الإسلامية ولا تنتهي مهمة الناس أو مهمة أصحاب الحل والعقد في اختيار الحاكم فقط بل عليهم مراقبة ما يجري من أمور تتعلق بتطبيق القوانين الشرعية. فإذا إرتكب الحاكم معصية أو إرتد عن تطبيق الشرع الإسلامي تنتقل الخلافة إلى وراثته الحكم من قريب أو بعيد. وعلى الرغم من أن المسلمين يختارون الحاكم المسلم إلا أنه مسؤول عن تنفيذ أوامر الله في الدرجة الأولى ومسؤول عن تحقيق العدل بين رعيته في الدرجة الثانية. فهو بذلك يجمع بين القوتين الدينية والدنيوية. ولا تقتصر مهمته على توقيع الوثائق والتصديق عليها بل إن مهمته مراقبة تنفيذ القرارات حيث أنه المسؤول الأول والأخير عن ذلك فإن النظام السياسي الإسلامي يختلف عن غيره من الأنظمة السياسية. فلا يحكم الحاكم المسلم بناء على رغبات الناس بل بناء على القواعد الشرعية التي نص عليها القرآن. والحاكم المسلم يحكم شعبه عن طريق تحقيق العدالة وتطبيق القوانين الشرعية.

وعلى الرغم من أن القرآن الكريم هو دستور الدولة الإسلامية إلا أن هناك مجلس

(١) ابن هشام، السيرة، (القاهرة: مطبعة الحايي، ١٩٣٠) ج ٢، ص ١٠١٧.

تشريعي يرأسه الحاكم. ولهذا المجلس فروعه في جميع أنحاء الدولة الإسلامية. وتتألف هذه المجالس من ثقات المسلمين العارفين بالشؤون الدينية. ولا يعني هذا أن عامة الناس لا تدخل لها في هذه المجالس، بل حث الإسلام على مشاركة النساء في إبداء آرائهم. ويشير التاريخ الإسلامي إلى أن فترة الخلافة الراشدية قد شهدت كثيراً من الناس ذكوراً وإناثاً، كانوا يشاركون على الخلفاء ويبنون مواطن ضعفهم عند اتخاذ قراراتهم وذلك اعتماداً على الآلة الكريمة «فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لأفضوا من حولك فأعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين» (آل عمران: ١٥٩).

أما على صعيد العلاقات الخارجية فيقرر الإسلام وحدة الجنس البشري قال تعالى: «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تسألون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً» (النساء: ١). ويحث الإسلام على إحترام حقوق الآخرين كحقوقهم في الحياة والملكية طالما أن حقوقهم لا تضر بحقوق المسلمين. قال تعالى: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين. وأقتلوهم حيث ثقتهموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فأقتلوهم كذلك جزاء الكافرين. فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم. وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين» (البقرة: ١٩٠-١٩٣)، وقال أيضاً: «والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون. وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين. ولئن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل. إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويغفون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم. ولئن صبر وعفى إن ذلك لمن عزم الأمور» (الشورى: ٣٩-٤٣).

ويقرر الإسلام الدخول في دار الحرب إذا اعتدى أحد على الدولة الإسلامية أو تعرض لامنّها واستقرارها. وعند الدخول في حرب مع الآخرين فإن هناك قواعد وقوانين تلتزم الدولة الإسلامية بها. فالإسلام لا يبرر الحرب العدوانية ولا يعمد لقتل الأبرياء أو هدم المنازل أو حرق الزروع والأشجار ولا يقاتل النساء والأطفال وكبار السن الذين لا يقاتلون، ولا يسمح بتعذيب سجناء الحرب أو يسيء إلى معاملتهم ولا يجبر المغلوب أن يغير دينه. قال تعالى: «كتب عليكم القتال وهو كره لكم عسى أن ترحموا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون. يسألونك عن الشهر

ألحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا ومن يردت منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم (البقرة: ٢١٦-٢١٨).

هذه القواعد النظرية الأساسية التي تقوم عليها الدولة الإسلامية. ولكن الفكر النظري يبقى فكرياً إلا إذا دخل حيز التطبيق العملي. وبالفعل فقد دخلت هذه القواعد في الفترة الأولى من قيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة والتي ظلت كذلك حتى دخل النزاع صفوف المسلمين على أثر مقتل الخليفة عمر بن الخطاب.

والواقع فإن أهم قضية صادفها الفكر الإسلامي منذ ظهوره وحتى الوقت الحاضر هي قضية الخلافة. فمنذ أن حصر الخليفة أبو بكر الصديق في أن تكون الخلافة في قريش اعتماداً على حديث نبوي^(١). وعندما حصر الخليفة عمر بن الخطاب أمر الخلافة في ستة من الصحابة: علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وطلحة بن عبد الله، والزبير بن العوام وسعد ابن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف^(٢). وضعت الأسس العريضة للفئتين اللاحقة في الدولة الإسلامية، وقد جانب صبحي الصالح الحقيقة عند إستثنائه بعض الخلفاء من الأمر ولكنه أصاب في ذكره للأسباب للشخصية والنزعة الجاهلية التي بقي المسلمون متأثرون بها حيث يقول:

غير إننا إذا رجعنا إلى التاريخ نستطيع فلسفة الأحداث فيه
لاحظنا أن الطريقة التي إنتخب بها بعض الخلفاء - دون ما قصد -
سبب من أسباب إستمرار الخلاف، لأسباب شخصية وأخرى قبلية لا
تزال فيها نبرة جاهلية^(٣).

والواقع فإنه لا غرو من أن نضيف على أن قضية الخلافة وما أصابها من نبرة جاهلية ما زالت قائمة في العالم الإسلامي (أو من يقولون أنهم يشكلون دولا إسلامية) حتى الوقت الحاضر. فالطريقة التي اختير بها أول خليفتين في الدولة الإسلامية أدت إلى الفتنة الكبرى في عهد عثمان، وأدت أيضاً إلى سلسلة الاضطرابات في عهد علي.

(١) صبحي الصالح، التنظيم الإسلامي: نشأتها وتطورها، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ٨٦-٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٥.

وجاء معاوية والدولة الأموية لتكون دولة إسلامية ملكية وراثية ساد فيها العنصر العربي على العناصر الأخرى. وتبع ذلك حكم الدولة العباسية التي ساد فيها العنصر الفارسي أولاً والتركى ثانياً على حساب العنصر العربي. وإنحط مركز الخلافة عندما سيطر البويهون والسلاجقة، واندثرت الخلافة على أثر سقوط بغداد سنة ١٢٥٨ وتقطعت أوصال الدولة الإسلامية إلى دويلات وإمارات صغيرة، وساد حكم المماليك وبقي الحال حتى جاءت الدولة العثمانية التي وضعت حداً لفكرة وجوب الخلافة القرشية. وإنحلت الدولة العثمانية على أثر الحرب العالمية الأولى وتنازعت الدولة الغربية السيطرة على أراضيها وأنتج الوضع الجديد ظهور الدولة العربية بفلسفة قومية ودينية مختلفة سيأتي ذكرها في الفصل الخامس.

والقضية الجديدة بالمناقشة هي قضية الخلافة وما دار حولها من جدل ونظرة الفلاسفة والمؤرخين لها على أثر الشرخ الكبير الذي أدى إلى إنقسام المسلمين إلى سنة وشيعة نتيجة للنزاع السياسي حول الخلافة. ويعتقد أهل السنة بانتقال سلطة الرسول إلى ما بعده من الخلفاء الذين خلفوه مؤكدين على أن السيادة هي لله وحده بمعنى أن الله مصدر السلطة والممارس الحقيقي لها. وعليه يكون الحاكم السني، كسائر الناس من المسلمين خاضعاً لسلطان الله. فالشرع هو التعبير الحقيقي للإرادة الإلهية والتشريع خارج عن نطاق الحاكم. أما الشيعة فيرون أن سلطة الرسول قد انتقلت إلى علي (ابن عم الرسول) ثم إلى الأئمة الاثني عشر الذي إختفى آخرهم ليعود يوماً ما. وعلى ذلك فالإمام الشيعي لا يملك السلطة السياسية فحسب بل هو معصوم عن الخطأ في تسييره للأمر الدنيوية وتفسير القرآن.

الرأي المجمع عليه لدى أهل السنة بأن إختيار الخليفة يتم بعد أن تعقد له البيعة من قبل أحيان الجماعة. ولكن البيعة تحولت، لنقل بعد عمر، إلى مظهر شكلي غابت فيه عملية الإختيار، بل للإعتراف به وإعطاءه الولاء والطاعة. وبذلك يكون الشعار الذي نادى به أبو بكر الصديق «أطيعوني ما أطعت الله فيكم» تحول إلى شعار جديد ينص على «أطيعوني ما دمت خليفة». وقد لارتضى الفقهاء بالواقع الجديد ونادوا بضرورة تقديم الطاعة والولاء للخليفة طالما أنه لا يأمر بما لا يخالف الشرع. ولكن تغير الظروف والأحوال في الدولة الإسلامية المتأخرة غير وجهة النظر إلى وجوب طاعة الحاكم بالإطلاق حتى وإن كان الحاكم ظالماً. ولم يبق من النظريات القديمة التي دعت إلى التفسير والثورة ضد الظلم إلا القليل، وحتى أولئك فقد أثر بعضهم الإنسحاب من المجتمع بدلاً من الإشتراك في عملية

التغيير. ففي شرحه عن واجب الطاعة للحاكم الظالم يقول أبو حامد الغزالي (١٠٥٨-١١١١) أن على المسلم التقي أن يتعدى عن بلاط الحاكم الظالم ويتجنب عشرته^(١). علينا أن نذكر قضايا هامة في تاريخ الفكر الإسلامي والذي أثر بشكل مباشر على تطور الحياة السياسية الإسلامية ومفارقتها فيما بعد، وأهم هذه القضايا هي تبديل المجتمع العربي الذي آمن بتعدد الأوثان إلى الإيمان بالله واحد (فكرة التوحيد). فآله واحد والرسول واحد والحاكم واحد. هذه القضية وعلى الرغم من مفاهيم الشورى والعدالة وحرية الاختيار التي أتى بها الفكر الجديد إلا أنها غالباً ما كانت وغيرها تحت وصاية الحاكم يطلقها حيناً ويقيدتها حيناً آخر. أما القضية الثانية فهي تدخل العادات والتقاليد التي سادت في الفترة التي سبقت الإسلام بالأحكام الشرعية الجديدة مما جعل التفريق بينها، أحياناً، على درجة عالية من الصعوبة. فالسلطة التي كانت عند العرب قبل الإسلام في يد شيخ القبيلة، لم يستطيع الحاكم المسلم (منذ الدولة الأموية) إدراك أن السلطة في الدولة الإسلامية هي سلطة الشرع الذي يهدف إلى إقامة العدل بين المسلمين.

فقد شهدت الفترة الأولى من ظهور الدولة الأموية سلسلة من الانتفاضات على يد الحوارج، وكان الفكر الأساسي الذي قامت عليه هذه الثورات يدور حول حرية الإنسان واختياره وأصول العدل، وكان أبرز الفرق الإسلامية بلورة لهذه الأفكار هي مدرسة المعتزلة بقيادة وأصل بن عطاء (٦٦٦-٧٦٩) وشهدت الفترة نشاطاً سياسياً للفرق الشيعية ضد الأمويين. ويلقب المعتزلة بالقدرية وهم يؤمنون بحرية الإنسان في أفعاله وليس لله فيها دخل على الإطلاق، وهم يصنفون، بناء على ذلك، بأنهم أعداء للسلطة السياسية القائمة. وقد نظر بنو أمية إلى القائلين بحرية الإرادة نظرة شك وريبة على الصعيدين الديني والسياسي. ولكنهم شجعوا الجبرية لأنها تخدم سياستهم. فيرى الجبريون أن كل شيء مناط بإرادة الله ولا دخل للإنسان في أفعاله. وعليه، يرى الجبريون، أن الله الذي يسير الأمور هو الذي فرض عليهم بني أمية، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من طاعتهم. أما المعتزلة (أي القدرية) فيؤكدون على أن العقل الإنساني هو المحرك لإرادة الإنسان، وحيث هناك عقل فلا بد أن يتبع ذلك إرادة إنسانية وقدرة على اختيار الأفعال، وعليه فإن الضمان نفسه هو الأمر النهائي وله القدرة على تمييز الصالح من الطالح دون الرجوع إلى الشرع. وقد وجدت الدولة الأموية خطراً على نظامها السياسي من هذه

(١) أبو حامد الغزالي، أسبغاء علوم الدين، (القاهرة: مطبعة الحلبي، بلا تاريخ)، ج ٢، ص ١٢٤.

الأفكار فحاربت المعتزلة بكل ما أوتيت من قوة^(١).

تشكل الإمامة في الفكر الإسلامي قضية مهمة من أجلها اختلف المسلمون الى فرق وشيع ولأجلها اختلف التطبيق العملي للمبادئ النظرية الإسلامية. والإمامة واجبة لدى المسلمين. ويؤكد المعتزلة بأن الناس بحاجة الى خليفة كما يرى ذلك الغالبية العظمى من الفرق الإسلامية، باستثناء النجديات من الخوارج الذين رأوا أن تعاطي الناس بالإمامة لا يلزمهم فرض إمام عليهم^(٢). والخليفة عند الفرق التي تقول بوجوده يجمع بين الزعامة الدينية والقيادة السياسية والعسكرية. ويرى المعتزلة ضرورة اختيار الخليفة. وشروط المعتزلة في الإمام أو الخليفة أن يكون عاقلاً مسلماً ذا رأي ومعرفة بالأمور متصفاً بالعدالة. لم يأت الصراع بين الفرق الإسلامية حول الخلافة والقيادة بشكل عام من فراغ، ولكن هذا الصراع نبع من الأصول العامة للفكر الإسلامي وتطبيقاته المختلفة في العصور الإسلامية وأهمها العصر الذهبي الإسلامي كما تمثل في دولة المدينة والخلفاء الراشدين، ثم الدولة الأموية وما صاحبها من تغيرات في شكل الحكم وطبيعته وأخيراً فترة الدولة العباسية الأولى التي تمتعت بالقوة والثراء والثقافة. وكل فترة من هذه الفترات كانت مصاحبة لصراعات عديدة تنظر في الفئات المتصارعة الى الأجداد والأحسن والأمثل في تطبيق الشرع الإسلامي كما حدث في دولة المدينة. فما أن حل العصر الثاني لحكم الدولة العباسية حتى أفاق المفكرون على فتح دفاتر حساباتهم القديمة. فالفتن التي ظهرت على أثر موت الرسول كالردة وقتل عمر وعثمان وحرب الجمل وصفين وصراع علي ومعاوية على الخلافة وظهور الشيعة والخوارج ومصرع الحسن والحسين وصراع الأمويين والعباسيين كانت أحداثاً مؤلمة في جسم الدولة الإسلامية، وفي الوقت ذاته فإن الفتوحات الإسلامية والتقدم الحضاري وخلق الهوية الإسلامية والفكر الذي صاحب هذه الفتوحات كانت نقيضاً للمآسي التي واكبها التاريخ الإسلامي، الأمر الذي خلق ثنائية فكرية بين مؤيد ومعارض لفكرة تجسيد المشيئة الإلهية في حياة المجتمع الإسلامي^(٣).

(١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة: لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ١٩٣٩)، ج ٢، ص ٨٤.

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (القاهرة: مصطفى الباني الحلبي، ١٩٤٢)، ج ٤، ص ٨٧.

(٣) البيرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة: ١٧٩٨ - ١٩٣٩ (بيروت: دار النهار، ١٩٧٧)، ص ١٩. ترجمة كريم عوقول.

حقوق الانسان في الإسلام والإعلان العالمي لحقوق الإنسان

يتبين مما تقدم أن الحلل الكبير في الدولة الإسلامية كان خلافاً سياسياً ناتجاً عن قضية الخلافة والحكم، الأمر الذي إنعكس على القضايا الإنسانية الأخرى الخاصة بحقوق الإنسان. فحق الفرد في الثورة والتمرد غالباً ما كان يندثر بغياب قضية الحوار المتبادل. والواقع فإن الإسلام كنظام اجتماعي واقتصادي وسياسي قد وضع الخطوط العريضة للمعادلة داخل المجتمعات الإسلامية على الصعيد النظري آملاً في تحويل العالم إلى مجتمع إسلامي واحد. وعلى ذلك فإن قضية الحقوق الإنسانية بالمعنى الشامل المتعلق بحقوق الأفراد كأفراد لم يشر لها بقرب أو بعيد، ولكن أشار إلى هذه الحقوق عن طريق الجماعات المؤمنة بالإسلام. وكما كان الحال في المجتمعات العربية التي سبقت ظهور الإسلام فإن الفرد لم يكن يعني شيئاً دون الجماعة، وعلى الرغم من محاولة الإسلام في تفسير النظام الاجتماعي الذي ساد في المجتمعات التي سبقت ظهور الإسلام عن طريق تحرير الفرد من الجماعة ومحاولة عدم التمييز بين الأفراد على أساس العرق أو اللون أو اللغة ومراعاة المساواة بين الأفراد والدعوة إلى تحرير العبيد إلا أن العبودية بمعناها الواسع لم يمنعها الإسلام أو يحرمها. وظلت التقاليد المتبعة في الدول الإسلامية المتعاقبة تعترف بالعبودية مع الدعوة إلى حسن معاملتها.

ولم تمنح الأقليات غير المسلمة في الدولة الإسلامية حقوقاً مماثلة لحقوق المسلمين على الرغم من إعتبارهم مواطنين في الدولة الإسلامية ولهم الحق في ممارسة شعائرهم الدينية وإتباع قوانينهم الخاصة بنوع من الحرية. وقد شكلت الأقليات في الدول الإسلامية المتعاقبة مجموعات اجتماعية مستقلة بناء على قواعد وقرارات يسنها الحاكم المسلم تجاههم، وقد سمح لهم العيش بسلام ووثام داخل المجتمعات الإسلامية طالما أنهم يحترمون قانون الدولة. ولكن أوضاع «الذمي» تتغير تبعاً إذا قرر أن يصبح مسلماً عندما ينطق الشهادتين (شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله). وفي سنة ١٨٣٩ أحدثت الدولة العثمانية قوانين جديدة لا تفرق بين المواطنين، إلا أن التقاليد القديمة التي تفرق بين المسلم وغير المسلم ظلت سارية المفعول في التطبيق العملي. وقد حاولت الدولة العثمانية أن تخلق هوية قومية بدلاً من الهوية الدينية للدولة، وبذلك فقد حرمت عدداً لا بأس به من مواطنيها من حقوقهم وامتيازاتهم، وقد استمدت الدولة العثمانية الهوية القومية

بناء على الحدود الجغرافية واختلاف الثقافات الأمر الذي سبب مضايقات لغير المسلمين مما دفع الأوروبيين التدخل بشؤون الدولة العثمانية إستناداً الى قاعدة حماية الأقليات الدينية. ولم تكن هذه الحماية باسم الحقوق الإنسانية بقدر ما كانت فرصة سانحة لتدخلهم في شؤون الدولة العثمانية المسلمة منذ القرن الرابع عشر^(١).

وبصورة عامة فإن الإسلام النظري قد زود الفرد بمجموعة من القواعد التي تربطه بالآخرين والتي يمكن أن تكون ذات علاقة بإعلان حقوق الإنسان العالمي الصادر عن الأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨. فقد وافقت الدول التي تنص دساتيرها على أنها إسلامية على بعض مواد ميثاق هيئة الأمم المتحدة (رقم ١، ٥٥، ٥٦، ٦٨، ٧٦، مثلاً) والتي شاركت هذه الدول في وضع المخطوط العريضة للميثاق في مؤتمر سان فرانسيسكو سنة ١٩٤٥. وقد وافقت الدول الإسلامية (باستثناء السعودية) على ميثاق إعلان حقوق الإنسان العالمي. وتؤكد الدول الإسلامية على إحترام الكرامة والأخوة الإنسانية. ولكنها في الوقت ذاته لم تستطع أي دولة إسلامية فصل الدين عن الدولة، بإستثناء تركيا، وإن كان هناك ميل شديد لعمل ذلك من حيث إعتبار الدين شيء شخصي بحث. وأما المساواة فقد دعا لها الإسلام من منطوق شرعي وإجتماعي أيضاً، فالإسلام النظري لا يفرق بين الناس بناء على ألوانهم وأجناسهم وطبقاتهم وعلى ذلك يلاحظ تقبل الدول الإسلامية لمواد إعلان حقوق الإنسان (٢، ٣، ٦، ٧). وعن حق الفرد في تشكيل أسرة يعترف بها القانون الديني الإسلامي أمر يقره الإسلام ويتطابق مع المادة (١٢) من الإعلان^(٢).

أما الحرية الفردية فهي أمر يختلف في الفكر الإسلامي عنه في الفكر الغربي الحديث أو كما نص عليه إعلان حقوق الإنسان العالمي في مواده (٨-٢٠). فالحرية في الإسلام إستعملت كتقييد للعبودية. والمفهوم كمفهوم إرتبط بالفكر الديني الصرف. ويعتقد متصوفة المسلمين أن حرية الإنسان لا تظهر إلا من خلال عبودية المخلوق للخالق. فكلما اقترب المخلوق من الخالق عن طريق العبادة إزداد المخلوق حرية. وعلى ذلك فإن مفهوم الحرية كمفهوم فلسفي سياسي لم يتعارف عليه المسلمون قبل ظهور المعتزلة (فرقة إسلامية) الذين بحثوا قضية الإختيار وحرية الإنسان في ذلك، إلا أن هذا المفهوم الجديد

Majid Khadduri, The Islamic Conception of Justice, (Baltimore: Jonh Hopkins University, 1984), p. 235.

(١)

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٧.

وجد ذاته وجهاً لوجه أمام الفكرة الإسلامية الأساسية التي تقول بأن الله خالق أفعال البشر. وطالما الأمر كذلك فإنه لا مجال للحديث عن الحرية الفردية والخيار الفردي من جهة وإتاحة فرصة جيدة للمحاكم من ممارسة أعمالهم التسلطية كما يرون تحت شعار «أن الله خالق أفعالهم». وقد عوقب الجعد بن درهم وغيره من المعتزلة عندما أثاروا السؤال: هل هي إرادة الله التي أتت ببني أمية للحكم أم إرادة الأفراد؟ وهذا يعني غياب حق الأفراد في النظر في شؤونهم السياسية. وتتنافى هذه القاعدة مع الفكر الغربي الحديث الذي يأخذ بحرية الأفراد والسماح لهم بالمشاركة السياسية.

وفيما يخص المادة (١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمتعلق بالحرية الدينية واختيار الفرد للديانة التي يرتضيها لنفسه والتي هي أمر يعود إلى الفرد وعلاقته بربه، فإن الإسلام دعا إلى إعتناق الدين الإسلامي عن طريق الإقتناع ولم يدع لإستعمال العنف، قال تعالى: «ولا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم» (البقرة: ٢٥٦). وعندما يقبل الإنسان عليه أن لا يغيره مرة أخرى بناء على العرف والتقاليد، حيث يعتبر ذلك إرتداداً عن الدين وفاعله مرتد وعقوبته القتل، وعلى الرغم من أنه لا يوجد إشارة في القرآن الكريم تشير إلى ذلك، وقد ترك الإسلام كل ما يتعلق بالإيمان للفرد وذاته وسوف يقرر الله تلك الأمور يوم الحساب، قال تعالى: «يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا ومن يرد منكم عن دينه قيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» (البقرة: ٢١٧)، ولم يعاقب الرسول من أراد أن يرد عن الإسلام بالقتل حيث أنه بموجب إتفاقه مع أهل مكة سنة ٦٣٠م ترك كل ما يتعلق بأمر الإيمان بالدين إلى الإنسان الفرد وسمح لأولئك الذين تحولوا إلى الإسلام بالإرتداد إذا أرادوا دون أي عقاب^(١). أما بعد موت الرسول سنة ٦٣٢م وعندما إرتدت بعض القبائل عن الإسلام فإن الخليفة أبا بكر الصديق قد إستعمل العنف مع المرتدين، وقد كان هذا، فيما يرى مجيد خضوري، فعلاً سياسياً لا ينطبق على الحالات الفرديّة^(٢). وعلى ذلك فإن قضية من يرد عن الإسلام فإن عقوبة القتل قد ظهرت في حرب الردة بإذن شرعي من الدولة

(١) ابن هشام، السيرة نقلاً عن المرجع السابق، ص ٢٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٨.

واصبحت جزءاً من القانون الشرعي فيما بعد. وقد اصدرت الدولة العثمانية في خرة لاحقة من حكمها قانوناً أوقفت بموجبه قرار الموت للمرتد عن الإسلام. وقد إعترفت الدول الإسلامية (باستثناء السعودية) بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان والذي تنص المادة (١٨) منه على حق الفرد إعتناق الديانة التي يريد.

ولا تتفق المادة (٢٠) من الإعلان والتي تنص على أن مصدر السلطة في الدولة نابع من إرادة الأفراد الحرة مع القانون الشرعي الإسلامي الذي ينص على أن مصدر السلطة في الدولة الإسلامية هو الله، وما الأفراد الا ممارسين لهذه السلطة. وتنص معظم دساتير الدول الإسلامية اليوم على أن مصدر السلطة هو الشعب، على اعتبار أن هذه السلطة يمارسها الشعب بعد أن خولها الله لهم. وبذلك يمكن تفسير القانون الديني الإسلامي ليشتمل مع إعلان حقوق الإنسان العالمي.

وأما عن حقوق الملكية الخاصة وحق العمل وحق التعليم وحق الإنسان في سكن ملائم وبيئة نظيفة فإن معظم الدول الإسلامية تمنح هذه الحقوق لمواطنيها، وأما تشكيل أحزاب سياسية أو إتحادات عمالية فإن معظم الدول الإسلامية تعارض قيام هذه الأمور لأسباب سياسية صرفة.

- ٥ -

تعقيب

إن مناقشة أمر الدين وعلاقته بقضية حقوق الإنسان قد يضعنا في إشكالات عدة. لقد أشار هذا البحث في الفصل الاول إلى أن الأديان ككل، ومنها الدين الإسلامي، قد لا تشكل حجر الزاوية الأساسي بالنسبة لحقوق الإنسان بالمعنى الذي نص عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على الرغم من غموض بعض مواده وعلى الرغم من إتساع معانيها بحيث تضم معايير عديدة وتفسيرات متعددة. والسبب الرئيسي في الأمر هو حصر الدين في فئة التابعين له، فاذا أعطى القانون الديني حقوقاً فإن هذه الحقوق مقصورة على فئة واحدة من الناس ولا تشمل الإنسانية بأكملها. وقد يكون هنالك نقاط التقاء بين الأفكار الدينية المتبعة وبين أولئك الذين لا يعتقدون بنفس الأفكار الا أن علينا في نهاية المطاف أن نجابه حقيقة التقسيم بين معتقي الدين وغير المؤمنين به، كتقسيم الإسلام العالم إلى دار حرب ودار سلام، المؤمنين والكافرين، المسلمين وأهل الذمة وهكذا.

اما النقطة الثانية التي تدخل الباحث في أشكال هو في خنى عنه عند محاولة لإيجاد العلاقة سواء كانت علاقة سلب أم إيجاب - بين الفكر الديني كتشريع سماوي وبين الفكر الأرضي كتشريع وضعي. وإن كان الباحث لا يجد حرجاً في مناقشة كل هذه القضايا وبعضها، إلا أن المتزمتين من دعاة الدين يرفضون النظر في قضية الربط وبخاصة عند الحديث عن قضية حقوق الإنسان بمعناها الشامل. والواقع فإن قاعدة الإنطلاق الدينية تحتم على معتنقيها الإيمان الكامل بالمبادئ الدينية التي تنص على كذا وكذا وبذلك تسقط التجربة الإنسانية والقوانين الوضعية من حسابات المتدينين المتزمتين. وفي الإسلام وعلى الرغم من دعوة الدين الإسلامي إلى التفكير في الشؤون الحياتية وعلى الرغم من فتح باب الاجتهاد وإستعمال القياس إلا ان الاجتهاد الديني غالباً ما يخضع لأوامر السلطة السياسية الحاكمة. وقد ظهرت هذه الأعراض في نواح شتى وفي مناسبات مختلفة خلال تطور الدولة الإسلامية منذ عود الخلفاء الراشدين وحتى الوقت الحاضر.

الفصل الخامس

حقوق الانسان في الدول العربية منذ الاستقلال

ولا شك ان الأنظمة العربية، ككل الأنظمة، لن تكون سعيدة بظهور سلطة معنوية عربية جديدة نابعة من قوة الرأي العام العربي، معبرة عنه ومرتبطة به، تعمل للضغط على الدول في سبيل صيانة حقوق الانسان وحفظ كرامته. وسوف تتعرض اللجنة اذن، دون شك، الى حرب عنيدة تغذيها أنظمة وأحزاب تأمل أن تحتفظ لنفسها بحرية الحركة الكاملة على الصعيد السياسي، دون رقيب أو حسيب. ولن يمكن القيام بكل هذا النشاط، إلا بتعبئة واسعة لكل المواطنين العرب المهتمين بأمر حقوق الانسان وغرقها في كل قطاعات المجتمع وفي كل الاقطار. كما ان (قوة) الحركة وتطور سلطتها للمعوية لن يتما الا باستقلال كلي للحركة عن كل الأنظمة أو الالتزامات العقائدية السياسية.

برهان خليلون، «السياسة والأخلاق» الفكر العربي السنة الثالثة، (سبتمبر، ١٩٨١)، ص ١٦٤ .

- ١ -

تمهيد

يهدف هذا الفصل الى التعرف على قضية حقوق الانسان في الدول العربية بعد الاستقلال وحتى الوقت الراهن. ويحاول الفصل الإجابة على الاسئلة الرئيسية التالية: ما هي طبيعة الأنظمة السياسية في الدول العربية التي تنعكس بطريقة أو بأخرى على قضية الحقوق الإنسانية؟ وما هي مصادر هذه الحقوق؟ وما هو الدور الذي لعبته جامعة الدول العربية في اقرارها لقضية حقوق الانسان في العالم العربي؟ وهل هناك منظمات عربية غير حكومية تحاول اقرار هذه الحقوق أو بعبارة أخرى هل هناك فئات تحاول إيجاد الحقوق الإنسانية في هذا الجزء من العالم؟

طبيعة الأنظمة السياسية في الدول العربية

تميزت الأنظمة السياسية العربية منذ استقلالها بتيارين اعتقد البعض بالتعارض والتناقض التام بينهما، بينما يرى آخرون ان هذين التيارين مكمل احدهما للآخر، ويرى فريق ثالث انه لا بد من الأخذ بأحدهم لتحقيق ما تصبو له الحركات السياسية ذات المطالب التي تكاد تكون أهدافها متشابهة الى أبعد الحدود وخاصة في إيجاد الدولة الواحدة. هذان التياران هما التيار الديني كأساس لبناء الدولة والتيار القومي كأساس آخر لنفس البناء. والواقع فان المدافعين عن هذا التيار أو ذاك لهم فلسفتهم الخاصة بهم ومبرراتها في دعم الهدف المطلوب. وهذان التياران لم يوجدوا مع وجود الأنظمة السياسية العربية بعد الاستقلال، ولكن جذورهما يمتدان الى الماضي السحيق. فدعاة القومية يتحدثون عند الأصول القومية للدولة العربية الواحدة اعتماداً على الوضع الذي كان سائداً قبل ظهور الاسلام، ودعوة بعض القبائل العربية الى التحالف مع بعضها ضد قبائل أخرى كنوع من الاتحادات القومية الهزيلة. وجاء الاسلام وحمله العرب على أكتافهم ونشروه شرقاً وغرباً حتى أضحت الوحدة العضوية بين الاسلام والعروبة لا انفصال بينها، ولهذا الرأي فلاسفة ومدافعون، وفريق ثالث يرى أنه لا بد من أن يرتفع الاسلام فوق القومية. وسوف لا نعرض الى الأصول القديمة لهذه التيارات ولكننا سنكتفي بذكر اسماء ممثلي هذه التيارات وغيرها منذ القرن التاسع عشر ثم نلقي الضوء على هذين التيارين منذ الاستقلال وما قد ينتج عنها في نهاية القرن العشرين فيما يتعلق بقضية الحقوق الانسانية. اذا اعتقد فرد بأن هناك فكر عربي فانه كأي فكر، ناتج من ظهور بعض القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فالفكر الذي ساد في العالم العربي في القرن التاسع عشر كان فكراً يتصف بقواعد معينة للحصول على الاستقلال السياسي كما كان الحال في القسم الغربي من العالم العربي في ليبيا وتونس والجزائر والمغرب الذي كان تحت السيطرة الأجنبية المباشرة، وحتى في مصر التي كانت تحت السيطرة الانجليزية غير المباشرة، وأما في بلاد الشام وشبه الجزيرة العربية فكان الفكر العربي بين مؤيد للاستقلال عن جسم الدولة العثمانية أو مطالباً بالمساواة لرعايا الدولة العثمانية. أما بعد الاستقلال فقد تغير الفكر العربي ليجابه قضايا مختلفة عن السابق. فقضايا التجزئة والتخلف والتبعية

والتنمية الاقتصادية والاجتماعية أمور ملحة للعالم العربي بعد الاستقلال. فالتجزئة خطر يهدد العالم العربي على جميع المستويات والأصعدة الاجتماعية والدينية والثقافية والاقتصادية والسياسية. وأما التبعية فتجعل من الاستقلال السياسي الذي وهب لبعضها أو انتزع من قبل البعض الآخر، استقلالاً وهمياً. وأما التخلف فهو قضية ظاهرة للعيان في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وقضية التنمية والتحديث لها ثمن قد يكون باهظاً تحاول الدول العربية، كل على حدة أو مجتمعة (بعضها على الأقل)، تجنب دفع هذا الثمن الباهظ وفي الوقت ذاته تحاول أن تلحق بركب الحضارة في القرن العشرين. وعلى الرغم من المحاولات التي يتدعها (الفكر العربي) لتجاوز هذه الأزمات إلا أن المشاكل قائمة، وقد يكون غياب الهوية الناتجة عن عدم فهم التاريخ والتعلم من أحواله وخاصة في مجال الحكم سبب أساسي في ذلك. فإذا قلت أن فكر العالم العربي السياسي المعاصر قد مر في أربع مراحل. هذفت جميعاً إلى القضاء على هذه الأزمات، أو بعضها، إلا أنها اختلفت في الوسيلة مما أدى إلى زيادة فقدان هويتها وبالتالي أدت إلى عدم تحقيق أهدافها، المرحلة الأولى هي تلك التي سبقت الحرب العالمية الأولى وشاهدت احتضار الدولة العثمانية، والثانية هي تلك التي شاهدت الاستعمار والانتداب ومرحلة الاستقلال بعد الحرب العالمية الثانية والفترة الثالثة استمرت حتى سنة ١٩٦٧، والفترة الأخيرة هي التي ما زالت مستمرة للآن.

وتتميز الفكر العربي في المرحلة الأولى بكل ما يصيب أي فكر عندما محتضر الامبراطورية أو الدولة، وانعكس تفكك الفكر على تفكك الدولة بظهور تكوين الدولة السعودية الوهاية الأولى، ومن خلال تحديث محمد علي لمصر، ومن خلال الحركة القومية السورية التي تكونت داخل الجمعيات السرية، وأثر التدخل الأجنبي من خلال التدخل الاستعماري الفرنسي والاسباني والاطالني لبلاد المغرب. ودخل العالم العربي نزعة جديدة تميل إما إلى الإقليمية أو اتباع الايديولوجيات الدينية التقليدية أو الليبرالية أو العلمانية، وكان هدف القوميين بناء دولة عصرية على غرار النموذج الأوروبي، ودعا لذلك كل من رفاة الطهطاوي ١٨٧٣م وضي الدين التونسي ١٨٨٩ وعبد الرحمن الكواكبي ١٩٠٣. أما الإصلاح الديني بزعامة جمال الدين الأفغاني ١٨٩٧م ومحمد عبده ١٩٠٥ فكان يهدف إلى الرجوع إلى الإسلام بعد تنقيته من العادات والتقاليد حتى يمكنه الالتقاء بالأفكار الغربية العصرية التي لا تتنافى مع الإسلام، وبذلك يكون الإسلام

محصناً ضد النزعات العلمانية والعقلانية والمادية وغيرها.

وتتميزت المرحلة الثانية، ما بين الحريين، بالسيطرة الفرنسية على شمال افريقيا والسيطرة الفرنسية والبريطانية على الجزء الشرقي من العالم العربي. وتميزت هذه الفترة بتأسيس الدولة السعودية بطابعها السلفي الإسلامي، وتأسيس تركيا كدولة علمانية بقيادة اتاتورك. وعليه شاهدت المنطقة نزعات اقليمية منها المصرية كما دعا لها احمد لطفي السيد ١٩٦٣ ومصطفى كامل ١٩٠٨ وسلامة موسى ١٩٥٨ وطه حسين ١٩٧٣، ومنها الاقليمية السورية التي مثلها انطون سعادة ١٩٤٩، ومنها الاقليمية اللبنانية ومن منظرها ميشيل شبحا ١٩٥٤ وشارل قرم. وكان مقابل هؤلاء دعاة القومية كرشيد رضا وشكيب ارسلان وساطع الحصري وقسطنطين زريق. وتقابل السلفيون مع أصحاب الحدائق وظهر طرف ثالث يدعو الى اصلاح مع ميله الى السلفية كأحمد أمين والعقاد والحكيم. وطرف رابع ناصر الاشتراكية كسلامة موسى وعمر فاخوري وميشيل عفلق. والواقع فقد امتد تأثير هؤلاء في الفترة الثالثة من تطور الفكر العربي الحديث حتى سنة ١٩٦٧ والتي شاهدت مدأ قومياً واشتراكياً على حساب تقليص المد الديني السلفي. وانتهت الفترة بحصار القومية والاشتراكية التي نتجت عن حرب سنة ١٩٦٧. وظهرت قوة اسرائيل تتحدى القوى القومية وغير القومية، وظهر فكر جديد يمكن أن يسمى «فكر النفط» كعامل آخر من عوامل تحدي الأفكار القومية والسلفية. وأخذت اراء جديدة تطمح من جديد للتوفيق بين القومية والدين كشارل مالك وعلي الوردي وعبدالله القصيمي وفايز الصايغ وعبد العزيز الدوري ومحجوب بن ميلاد ومالك بن نبي وعلال الفاسي. ناهيك عن القول أن نظرة التوفيق هذه قد بدأت في الخمسينات على يد سيد قطب والشيخ يكن ومصطفى السباعي إلا أن أوائل الستينات قد قيدت أفكارهم بحيث جعلهم يركزون على الحركة الدينية دون سواها.

ويهمني هنا أن أتوقف للتركيز على الخططين الرئيسيين في الفترة الأخيرة من انتقال «الفكر العربي» وهما تيارا الدين والقومية والذي نتج عن كل منهما حركات راديكالية عنيفة تواجه كل منهما الأخرى، وبالاخص في الفترة التي تلت هزيمة ١٩٦٧. فحركة الاخوان المسلمين التي تأسست سنة ١٩٢٨ وهدفت الى بناء مجتمع إسلامي قائم على الخلافة الاسلامية ومبادئ الإسلام في الحكم واجهتها الأحزاب القومية كالبعثية والناصرية والقومية التي ظهرت في بدايات الاربعينات والخمسينات من هذا القرن. وقد

توالد عن حركة الاخوان المسلمين بعض الحركات الراديكالية في بعض الاقطار العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، وانقسم البعثيون والناصريون والقوميون الى فئات راديكالية أخرى متصارعة مع بعضها بعضاً.

تؤكد الحركات الاسلامية على الوحدة الدينية لاقامة الدولة الاسلامية الموحدة، بينما يؤكد دعاة القومية على الوحدة العربية لاقامة الدولة العربية الموحدة. والتياران (الديني والقومي) يهدفان الى الوحدة وان اختلفت ايدولوجياتهم. فبينما تتبع الايدولوجية الدينية من الاوضاع السائدة في العالم الاسلامي، تتبع الايدولوجيات القومية من الاوضاع السائدة في العالم العربي ايضاً. ففي كتابيه ماذا يعني انتمائي للاسلام والمسألة اللبنانية يتحدث فتحي يكن عن محنة الإسلام وكيفية الخروج من هذه المحنة عن طريق انشاء الدولة الاسلامية^(١). والمحنة كما يراها دعاة التيار الديني الاسلامي في «غياب الاسلام عن الحياة العملية». ففي المجال التعليمي، يؤكد دعاة هذا التيار، على أن الثقافة الدينية في المدارس والمعاهد والجامعات أخذت تقل كماً وزمناً، ليحل مكانها علوم جديدة مناقضة للحياة الدينية.

يرى التيار الديني أن العالم العربي بعد الاستقلال يعيش في «جاهلية» والجاهلية تعني عندهم حكم الانسان للانسان وطاعة الانسان للانسان بدلاً من طاعة الانسان لله. ويعني بذلك أن الانسان العربي لا يوجه طاعته لله بقدر طاعته للنظام السياسي القائم وعلى رأسه الحاكم، الامر الذي يجعل من هذا العصر العربي عصرأ جاهلياً على النمط الذي ساد قبل ظهور الاسلام^(٢).

كان التيار الإسلامي في الاربعينات والخمسينات على وفاق مع التيار القومي. فقد كتب سيد قطب سنة ١٩٥٣ يقول: «لا مانع من التجمع حول القومية العربية طالما أننا نعقل بأن القومية هي احدى المداخل للوحدة الاسلامية» ولكنه غير رأيه سنة ١٩٦٣ .

(١) فتحي يكن، ماذا يعني انتمائي للاسلام (بيروت، ١٩٧٧) والمسألة اللبنانية (بيروت، ١٩٧٩). وفي هذا الصدد انظر في محمد مهدي شمس الدين، بين الجاهلية والاسلام (بيروت، ١٩٧٥) وكذلك كتابه العلمانية (بيروت، ١٩٨٠)، وانظر في هذا الصدد أبو الأعلى المودودي، الاسلام وللدينية الحديثة (بيروت، ١٩٧٨)، وكتاب آية الله الحميدي، الدولة الاسلامية (بيروت، ١٩٧٩).

(٢) للتعرف على نظرية الجاهلية انظر في كتب المودودي التالية الجهاد في الاسلام والاسلام والجاهلية وقواعد الحكومة الاسلامية وقد ترجمت هذه الكتب من الاردية والانجليزية الى اللغة العربية في الخمسينات. رانظر ايضاً في أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بالمحطات المسلمة؟ (بيروت، ١٩٥٠)، وكذلك سيد قطب، في ظلال القرآن (بيروت: الشروق، ١٩٥٧).

ففي كتابه معالم في الطريق يرى سيد قطب أن القومية ضد الدين^(١).
ان الطلاق بين دعاة القومية ودعاة الدين اوجد نوعاً من الفجوة التي اطلق عليها
محمد الغزالي (أحد اعضاء التيار الإسلامي والذي انفصل عنه سنة ١٩٥٣) اسم
القوميون العلمانيون والذين هم على حد قوله: «ليسوا عرباً وليسوا غير ذلك، ليسوا
امريكيين كما أنهم ليسوا روساً، وهم أسوأ الأنواع التي تعيش بين ظهرانيها... يتكلمون
لفتناً.. وينفقون كالضفادع بأصوات عالية ولا بد من تمزيق أقتعة وجوههم.. فهم
يناصرون القومية ويقفون ضد الاسلام الذي هو رسالة العرب الحقيقية»^(٢).

والواقع فإن الغزالي قد سلك مسلك التيار الاسلامي قبل الطلاق الذي حصل بينهم
وبين القومية. ورأى الغزالي في الخمسينات الذي يقف مع القومية العربية مرة ومع التيار
الديني مرة أخرى لا يختلف عن اراء الخربطلي واحمد بهاء الدين، وانيس منصور ومحمد
مندور وكمال الملاح في الستينات والتي مالت كتاباتهم الى استحسان النظام السياسي
القائم في مصر آنذاك، وان كانوا قد تحدثوا عن الاسلام قليلاً. وعند قيام الوحدة المصرية
السورية أصبح التيار الإسلامي خاضعاً للتيار القومي، أو بالأحرى فقد تقدم التيار القومي
على التيار الديني. ويلاحظ القارئ لكتاب الغزالي، حقيقة القومية العربية، الذي نشر في
القاهرة سنة ١٩٦١ بأن الغزالي يرفع من شأن القومية العربية على حساب الدين
الإسلامي. فهو يرى أن الاسلام ليس رسالة خارجة عن نطاق الكون ولكنه رسالة أرضية
مسمخرة للقومية العربية. وقد وقف ضد حزب البعث وحاربه في السنوات التي تلت
الانفصال بين سوريا ومصر حتى انه اضاف عبارة «واسطورة البعث» الى الطبعة الثانية
لكتابه حقيقة القومية العربية الذي نشر سنة ١٩٦٩^(٣).

الشعور بالانحطاط في المجتمعات العربية الاسلامية قضية حساسة جداً، وللقضاء
على هذا الشعور، يرى أصحاب التيار الديني، فانه لا بد من العودة الى العصر الذهبي
الإسلامي، عصر الخلفاء الراشدين. وهم يؤكدون أن شعور الانحطاط هذا قد بدأ بخلافة
معاوية وما زال مستمراً حتى الوقت الحاضر. وأما السبب الرئيسي لهذا الانحطاط فهو
جهل المسلمين بدينهم، ولا يوجد مكان يدين بتعاليم الإسلام كما أراد الله، سواء كان

(١) سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة، ١٩٦٣).

(٢) محمد الغزالي، مع الله (القاهرة، ١٩٥٩)، ص ٢٥٤.

(٣) محمد الغزالي، حقيقة القومية العربية (القاهرة، ١٩٦١)، وعنوان الطبعة الثانية التي نشرت ١٩٦٩ حقيقة القومية
العربية واسطورة البعث.

ذلك في السياسة أم الاقتصاد أم الحياة الاجتماعية^(١). وإنما المخرج من هذا الانحطاط فهو، على حد قول دعاة التيار الديني، يكمن في العودة الى الشرع الاسلامي وتطبيقه تماماً كما كان عليه في عهد دولة الرسول وخلفاؤه.

أما التيار القومي فهو التيار الماسك بزمام السلطة، وفي الوقت ذاته حائر بين القومية والدين، ويحاول جاداً أن يوفق بينهما. والواقع فإن فلسفة الحكم في المنطقة العربية، منذ ظهور الإسلام وحتى الوقت الحاضر، وهي في محاولة توفيقية بين الدين والعادات والتقاليد مرة، وبين الدين والفلسفة مرة ثانية، وبين الدين والقومية مرة ثالثة، وبين الدين والاشتراكية مرة رابعة، وهكذا، ويلاحظ أن معضلة السياسة والحكم في العالم العربي هي مشكلة التوفيق بين الدين والدولة. قد لا يبالغ الكاتب ان قال أن قضية العالم العربي في القرن العشرين هي قضية هويته، فالعالم العربي في القرن العشرين عالم فاقد الهوية، وما المحاولات القومية أو الدينية أو محاولات التوفيق بينهما إلا محاولات لاشباع الفراغ الذي يعاني منه الساسة والسياسيون، والوطن والمواطنون. ان قضية اكتشاف الهوية في المجتمعات العربية لا تأتي إلا عن طريق فهم جديد للتراث الاجتماعي الحضري الذي ما زال غامضاً. وسوف تختفي شدة النزعة الدينية التي ساهم نجاح الثورة الإيرانية ١٩٧٩ في تأجيحها، بعد التأكد من أن الانتصار الديني لن يف بالغرض المطلوب، تماماً كما أن الحركات القومية والليبرالية وغيرها لم تؤد الى تحقيق الأهداف وأهمها اكتشاف الفرد العربي والمجتمع العربي والدولة العربية^(٢).

لا بد للباحث من أن يعترف هنا أن أهمية القومية والتيار القومي تكمن في أنهم جعلونا نفهم تاريخ الشرق العربي ومحنة المسلمين والعرب والقومية العربية. من خلال تحليلهم للمواقف التاريخية الاسلامية العربية. فصادق جلال العظم وزكي نجيب محمود أكدوا لقارئهم أن العودة الى اليهود القديمة بعقلية حديثة شيء يكاد يكون مستحيلًا، فقد أخبرنا زكي نجيب محمود أن فترة ما بين الحربين كانت فترة تأمل للفكر العربي نتج عنه اعمال خلاقة. أما اليوم فإن المرء لا يساوي شيء البتة. ففي تلك الفترة استطاع طه حسين أن يشكك في التاريخ العربي واستطاع علي عبد الرزاق المطالبة بفصل الدين عن

(١) عبد القادر عوده، الاسلام والسياسة (القاهرة، ١٩٥١)، ص ٦٥ .

(٢) أحمد ظاهر، التنشئة الاجتماعية والسياسية في العالم العربي (الزقاق: المنار، ١٩٨٥).

الدولة^(١). والواقع فإن الأمور أخذت طابعاً مغايراً منذ النصف الثاني من القرن العشرين، وعلى وجه التحديد منذ حرب سنة ١٩٦٧. حيث أن القوميين واليساريين وما شابههم من العرب يعتقدون أنه إذا أراد التيار القومي أن ينهض ويشتد عوده عليه التصالح مع الدين. ويلاحظ تراجع عدد من القوميين وأصحاب اليسار العرب عن أهدافهم في علمنة الدولة. ففي كتابه مجتمع جديد أو الهاوية يطالب زكي نجيب محمود بضرورة «نهب» التراث العربي وأخذ ما هو صالح منه^(٢). ويعقد صاحب كتاب الإسلام الراديكالي مقارنة بين تراجع القوميين عن سياساتهم الدينية وبين محاولة التيار الديني بناء نظرية لفهم الواقع حيث قال:

.. ويرى منح الصلح أن حركة التحرر العربية لا مكان لها إلا من خلال الإسلام.. ويرى غالي شكري أن القومية لا تزيد عن كونها العوبة استعمارية على الرغم من انتعاش اليسار بأن لتطبيق الإسلام كما تراه الجماعات الإسلامية اعطار منها: تقسيم البلاد الى مسلم وغير مسلم، ووقوف السلطة الإسلامية أمام التحديث وغياب الحرية والديموقراطية. وعلى ذلك فقد فشل اليساريون العرب في وضع فلسفة وقواعد لمجتمع جديد.

أما المحافظون (الجماعات الإسلامية) فقد طوروا فلسفة قائمة على ثلاثة: الجاهلية مقابل التحديث والتمرد على الصمغيين الداخلي والخارجي، والطلعة مقابل المجتمع المضاد^(٣).

والواقع فإن صراع التياران القومي والدين سيستمران معاً في العامل العربي الى أن يتنازل أحد الطرفين للآخر. فإن تنازل دعاة التيار الديني فإن هذا يعني فصل الدين عن الدولة وقد يكون ذلك طريقاً لتحقيق الأهداف، وإن تنازل دعاة التيار القومي، وتسلم المتدينون زمام السلطة، فإن هذا يعني عودة المجتمعات العربية الى الحياة في الماضي، وقد يكون الحل في تعاون التيارين معاً بحيث يكون كل تيار متمم للآخر في تحقيق الأهداف،

(١) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي (بيروت: الشروق، ١٩٧٨)، ص ١٠٩. وانظر مزيد من التفاصيل صادق العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة (بيروت: الطليعة، ١٩٦٨)، وكذلك كتابه نقد التفكير الديني (بيروت: الطليعة، ١٩٦٩). وعن شك طه حسين في التاريخ العربي انظر طه حسين في الادب الجاهلي (القاهرة، ١٩٥٨). وعن منادة علي عبد الرزاق في فصل الدين عن الدولة انظر في كتابه الاجماع في الشريعة الإسلامية (القاهرة، ١٩٤٧).

(٢) زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو الهاوية (بيروت: الشروق، ١٩٧٩).

(٣) Emmanuel Sivan, Radical Islam, (New Haven: Yale University press, 1985) Ch. 6.

وان كانوا مختلفين في الاستراتيجيات، الأمر الذي يحتاج الى مناخ ديمقراطي قائم على الحوار والمناقشة الهادئة، وهي أمور لم تدخل في حياة العربي المسلم بعد، ولم يُعود عليها. فعندما يتعلم العربي المسلم طرق الحوار العلمي يستطيع أن يحقق أهدافه، وان حل الصراع الدموي مكان الحوار العلمي فالمجتمعات العربية لن تحقق ما تريد، واذا لم يستطيع العرب القيام بذلك فقد يكونون غير مؤهلين لحكم أنفسهم، وعليهم أن يوظفوا أو يتعاقدوا مع غيرهم من الأجانب للقيام بهذا العمل كما كان عليه الحال في فترة الاستعمار. ولكن ماذا يفعل العرب اذا رفضت القوى الأجنبية استعمارهم من جديد؟

- ٣ -

الدول العربية وحقوق الانسان

في هذا الجو السياسي المتصارع الذي ينعكس على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية يبدو أن قضية حقوق الانسان بشكل عام، وقضية حقوق المواطن العربي بشكل خاص، تتوارى عن الانظار لتأخذ دوراً ثانوياً الى جانب قضايا الصراع على الصعيدين الداخلي والخارجي إضافة الى قضايا التنمية والتحديث والتقدم العلمي والتقني. ولم تظهر أي اشارة في الفكر العربي الحديث (إن صح القول بأن هناك فكر عربي حديث) الى قضية حقوق الانسان والمواطن العربي قبل ظهور جامعة الدول العربية الى الوجود سنة ١٩٤٥ .

وعلىنا أن نتذكر أن العالم العربي ودوله جزء من دول العالم الثالث التي تفض الطرف عن قضية حقوق الانسان ولا توليها الاهتمام اللازم. وتنبع المشكلة أو تزداد تعقيداً عند ملاحظة أن دول العالم الثالث بشكل عام تعاني من قضايا الفقر والجهل والفاقة والمرض والجوع، وهي قضايا أساسية عند البحث في حقوق الانسان. فكيف يمكن بحث قضية الإرادة الإنسانية الحرة أو النظر في المشاركة السياسية وهو دائم البحث عن رغيث الحيز؟ ففي الواقع فان بحث قضية حقوق الانسان تصبح لا معنى لها في ظل وجود القضايا المزمنة المشار إليها اعلاه. ففي مثل هذه الأوضاع تصبح قضايا التطور الاقتصادي وتحسين الأوضاع الصحية والسكنية من أولويات الدولة الأمر الذي يتطلب حزمياً لتنفيذ برامجها التنموية. وقد يؤدي ذلك الى اغفال النظر عن قضية الحقوق الإنسانية. أضف الى

ذلك أن عمليات التنمية والتحديث وما يصاحبها من تغير قد يحدث ضغطاً على النظام السياسي وبالتالي يجد النظام نفسه مضطراً لاستعمال القوة في سبيل الحفاظ على أمنه واستقراره.

ولا تعاني دول العالم الثالث من تطوير الحقوق الاجتماعية والاقتصادية فحسب بل تعاني من تطوير الحقوق المدنية والسياسية أيضاً. فحق الإنسان في محاكمة عادلة مثلاً ناتج عن عدم وجود قضاة مؤهلين للقيام بهذا العمل. أضف الى ذلك فان غياب القوى الادارية المدربة وما تعانيه دول العالم الثالث من بيروقراطية عقيمة لا يساهم في تطوير منظمات حكومية أو غير حكومية للنظر في قواعد حقوق الانسان وطرق تنفيذها.

وعلى ذلك فان أدوات النظر في قضايا حقوق الانسان كالاعلان العالمي أو ميثاق الأمم المتحدة أو أي معاهدات أو مؤتمرات خاصة بحقوق الإنسان قد وضعت في التطبيق العملي في دول العالم الثالث^(١). وقد أكدت الجمعية العامة للأمم المتحدة في سنوات عديدة منذ النصف الثاني من القرن العشرين أن مخالقات حقوق الانسان وعدم الالتزام بالاعلان العالمي سائد في معظم دول العالم بوجه عام ودول العالم الثالث على وجه الخصوص.

وبالنسبة للدول العربية فقد انبثق عن جامعة الدول العربية التي تأسست سنة ١٩٤٥ بعض القرارات الخاصة بحقوق الانسان، وقد اجتمعت اول لجنة لمناقشة وضع خطوط عريضة لمسودة ميثاق حقوق الانسان سنة ١٩٦٩ والذي انتهى العمل في وضعه سنة ١٩٧١ .

وكانت جامعة الدول العربية قد أسست في ٢٢ مارس سنة ١٩٤٥ لجمع الاعضاء السبعة التي شكلتها وهي الأردن، اليمن، السعودية، سوريا، العراق، لبنان ومصر من أجل التعاون في تنسيق نشاطات الاعضاء السياسية والاقتصادية والحفاظ على استقلالهم وضمان الأمن والاستقرار لدولهم^(٢).

(١) عن مخالفات حقوق الانسان في دول العالم الثالث انظر في التقرير الصادر عن مجلس الشيوخ الأمريكي.
Department of State, Country Reports on Human Rights practices for 1985.
(Washington D.C., U.S. Government printing office, 1986).

(٢) بلغ عدد أعضاء جامعة الدول العربية في أوائل الثمانينات ٢٢ عضواً هي: المملكة المغربية، الجزائر، تونس، ليبيا، مصر، السودان، الصومال، جيبوتي، الأردن، سوريا، العراق، السعودية، الكويت، البحرين، دولة الامارات العربية المتحدة، عمان، قطر، اليمن الشمالي، اليمن الجنوبي، لبنان، وموريتانيا وفلسطين.

وتتشكل الجامعة من مجلس أعلى يجتمع مرتين في العام وله سكرتيرية دائمة في مقر الجامعة (القاهرة حتى سنة ١٩٧٩ وتونس منذ ذلك التاريخ)، تدار من قبل سكرتير عام يعين من قبل المجلس الأعلى. وتشمل الجامعة أيضاً على لجان دائمة كاللجان الاقتصادية والعلاقات العامة والثقافية والقانونية والصحية. وتشكل لجان جديدة وتحل لجان مكان أخرى حسب المتطلبات في مختلف الازمات وهكذا. وتشكل هذه اللجان من أعضاء الدول العربية المشتركة في الجامعة الذين يجتمعون إما في مقر الجامعة أو في أي عاصمة عربية أخرى. وغالباً ما تتسم قراراتهم بالسرية التامة والتي يقرها مجلس الجامعة.

وقد دعت الجمعية العامة للأمم المتحدة السكرتير العام لجامعة الدول العربية في نوفمبر سنة ١٩٥٠ للاشتراك في الجمعية العمومية بصفة مراقب. ومنذ ذلك الوقت فإن السكرتير العام لجامعة الدول العربية يمثل دائم في الأمم المتحدة، من خلاله، تشارك الجامعة في دعم القرارات الخاصة بحقوق الانسان. وقد شكلت الجامعة لجنة خاصة لدراسة حقوق الانسان سنة ١٩٦٨ وتبنت الجامعة في نفس العام قراراً بايجاد لجنة أخرى مرتبطة بالاولى، للفرض ذاته وكانت هيئة الأمم قد طلبت من الجامعة العربية تأسيس لجان اقليمية لمناقشة حقوق الانسان سنة ١٩٦٧، إلا أن الجامعة اشترطت في هذه اللجان أن تكون من أعضاء جامعة الدول العربية ذاتها، وترى الجامعة أيضاً نوعية التعاون الذي يتم مع الأمم المتحدة في هذا المجال. وفي سنة ١٩٦٨ شكلت الجامعة لجنة تعرف بلجنة حقوق الانسان انبثق عنها مؤتمر عقد في بيروت في ديسمبر سنة ١٩٦٨. وقد نصت قرارات المؤتمر على حماية حقوق الانسان في الاراضي التي احتلتها اسرائيل سنة ١٩٦٧ ولم تشر القرارات من قريب أو بعيد عن حماية حقوق الانسان في الدول العربية. وكان مؤتمر بيروت هو المؤتمر الأول والأخير، حتى الآن الذي ناقش قضية حقوق الانسان، إلا أن لجنة متابعة قضية حقوق الانسان وإعداد ميثاق أو عهد حول القضية قد انبثق عن المؤتمر. وبعد عدة لقاءات لهذه اللجنة سنة ١٩٧٠ وسنة ١٩٧١ كتبت مسودة العهد وقدمت الى الدول العربية الأعضاء في جامعة الدول العربية. وقد علق بعض الاعضاء على مسودة العهد بينما لم يكثرث بقية الأعضاء حتى على النظر في المسودة، ومنذ ذلك الحين وحتى الوقت الراهن فلم يطرأ أي تغيير أو تقدم على ذلك. وقد نصت مسودة العهد على بتود ومواد أشبه ما تكون ببتود ومواد الاعلان العالمي لحقوق الانسان باستثناء بعض المواد التي تفرضها الأوضاع العربية. وقد نصت مواد العهد العربي على الرغبة في الوحدة العربية

وحق العرب في ذلك، وتحقيق العدالة بالنسبة للعرب في الاراضي المحتلة وحق العرب في الحفاظ على تراثهم وتقاليدهم وتاريخهم. ويبدو من نص العهد توجه الانظار الى الحقوق الانسانية العالمية وكأن حقوق الانسان في العالم العربي كاملة وليست بحاجة الى نقاش. وكأني بالدول العربية ترى أن قضايا حقوق الانسان والمواطن العربي ليست على جانب كبير من الأهمية الى جانب قضايا التنمية والتحديث والحفاظ على أمن واستقرار أنظمتها السياسية. ولم تحاول الاستمرار في مناقشة قضايا الانسان والمواطن العربي، ولكن بعض الدول العربية سمح لجهود فردية أن تعقد بعض المؤتمرات التي تخص أمر قضايا الإنسان وحقوقه. ففي سنة ١٩٧٩ سمحت الحكومة العراقية لمثقفين عرب عقد مؤتمر عن حقوق الإنسان وحرياته الأساسية. وكان اتحاد المحامين العرب قد دعا الى هذا المؤتمر الذي ناقش انشاء جمعية للدفاع عن حقوق الانسان العربي، ومحاولة اقناع حكومات الدول العربية التوقيع على معاهدة صيانة الحقوق العربية التي انبثقت عن جامعة الدول العربية سنة ١٩٧١، والسماح للمواطنين العرب سواء كانوا على شكل أفراد أم جماعات السماح لتدميرهم وتقديم طلباتهم الى اللجان الخاصة، والسماح للجان تقصي الحقائق الخاصة بحقوق الانسان في زيارة الدول العربية للتحقق من ذلك وإيجاد الوسائل الضرورية للدفاع عن حقوق الأفراد والجماعات، وإصدار تقرير سنوي شامل عن المخالفات الإنسانية في الدول العربية لاطلاع الرأي العام العربي والحكومات العربية والمنظمات الدولية على نتائج التقرير.

وقد تبع مؤتمر بغداد مؤتمر آخر من المثقفين العرب، ومعظمهم من رجال القانون في العالم العربي مؤتمر سيركاوزا بايطاليا حيث اجتمع ٦٦ عضواً لوضع قواعد لحقوق الإنسان العربي. وبعد اسبوع من المناقشات الحادة كتب الميثاق وزودت حكومات الدول العربية للنظر فيه إلا أن استجابة الدول العربية كانت أقل من بطيئة^(١).

وباختصار فإن الدول العربية الآن منهكة في قضاياها الداخلية وصراعات بعضها مع بعض أكثر بكثير من اهتمامها بوضع قواعد عامة لحقوق الانسان. فان بعض الدول العربية للآن لم تصادق على مواد وبنود الاعلان العالمي لحقوق الانسان، ولم تصادق أي منها على بروتوكول الحقوق السياسية والمدنية، وأما لجنة حقوق الانسان المنبثقة عن جامعة الدولة العربية فقد ركزت للآن على حقوق المواطن العربي في ظل الاحتلال الاسرائيلي

(١) صورة عن هذه التواءات في ملحق الكتاب.

ولم تنطرق البتة الى حقوق الانسان والمواطن العربي في أي دولة عربية أخرى.

- ٤ -

أسباب أخرى لغياب وثيقة لحقوق الانسان في العالم العربي

قد يكون السبب في غياب وثيقة حقوق انسان عربي، والذي يعتقد به كثير من منظري السياسة العرب، هو اهتمام الدول العربية وحكوماتها بالصراع من أجل الاستقلال الوطني أولاً والتنمية والتحديث ثانياً أهم بكثير من النظر في قضايا، تعتبر ثانوية، مثل قضية حق الانسان في الحياة والحرية وما الى ذلك من حقوق^(١). والواقع فإن الباحث لا يرى مبرراً كذلك الذي تراه دول العالمين الثاني والثالث ومنها الدول العربية في منع حقوق الانسان بحجة الحفاظ على الأمن والاستقرار أو دفع عجلة التنمية والتحديث، بل على العكس من ذلك تماماً حيث أنها (دول العالمين الثاني والثالث) لن تحصل على أي منهما. فكيف يمكن للأمن والاستقرار أن يكون، وكيف تتم التنمية والتحديث في غياب الإنسان؟ وإذا أمنا بأن جوهر وجود الانسان هو حريته، وإذا آمنا بأن الإنسان هو جزء أساسي في الأمن والاستقرار، كما أنه جزء أساسي في التنمية والتحديث، فكيف يمكن الحصول على كل هذا في غياب الحرية الإنسانية والحق الانساني؟ هذا السؤال قد لا يحتاج الى فلسفة مستفيضة لنشرحه ونفسره ولكنه من قبيل المسلمات التي لا تحتاج الى اقامة الدليل عليها. وإذا كان لا بد من تبرير لدول العالم العربي لاقامة الحجة على أنها لا تحتاج الى مناقشة قضية حقوق الانسان بشكل عام وقضية حقوق الانسان العربي بشكل خاص، فهناك تبريرات أخرى قد تكون أكثر اقناعاً. فالنظام الاجتماعي العربي القائم على السلطوية أحد التفسيرات الأساسية في غياب البحث عن الحقوق الانسانية. فالنظام الاجتماعي الذي يؤكد الطبقية الممثلة في الاصل والفصل، أو بالأحرى ما يسمى

(١) انظر في ذلك مقال لبطرس غالي حيث يرى أن الدول العربية منهكة في قضايا استقلالها الوطني وحريتها وتقدمها الاقتصادي وخلصها من التبعة الغربية مما أدى بها لدمد الاكترت في قضية حقوق الانسان.

See Boutros Ghali, "The league of Arab States" In Karei Vasak, (G Editor), The International press, Dimensions of Human Rights (Westport: Greenwood press, 1982), Vol. 11, pp 575-582. also A.H. Robertson, Human Rights In the World (Manshester: Manshester University 1982), ppm 161-165.

بالحسب والنسب، أو الصيغة القبلية التي تفصل الناس إلى «رفيع» و«وضيع»، هو النموذج التي تسير عليه السياسة العربية. إن وجود منظمات لحقوق الإنسان تقف بالمصايد لرصد مخالفات حقوق الإنسان العربي يهدد النظام الاجتماعي برمته، الأمر الذي يهدد النظام السياسي أيضاً. والنظام العربي، اجتماعياً كان أم سياسياً، ثورياً كان أم محافظاً (في الواقع فإن تقسيم الثوري والمحافظ لا ينطبق على دول العالم العربي) إذ أن دوله جمعاء دول لا هي ثورية ولا هي محافظة، بل دول أفضل ما يمكن أن يقال عنها «ذات أنظمة تائهة» لا يلتزم بقانون وإنما يلتزم بأفراد. وعلى الرغم من وجود قوانين في العالم العربي إلا أنها قوانين صورية تغير بتغير الحاكم أو تغير حسبما يريد رجل السلطة. وفي الغالب فرجل السلطة دائماً فوق القانون، وفي مجتمعات قبلية تنحو هذا المنحى يصعب أن يوجد بها لجان لحقوق الإنسان. وحتى أن وجدت مثل هذه اللجان فسوف تمثل بنفس النمط الاجتماعي السائد: نمط القوي والضعيف أو بالأحرى نمط السيد والعبد. ويضيف برهان غليون عاملاً آخر يتصل بطريقة مباشرة بغموض أهداف حركة حقوق الإنسان في العالم العربي إذ يقول:

وعانت حركة حقوق الإنسان (في العالم العربي) من غموض الأهداف التي حددتها لنشاطها، أو التي وضعتها لها أولئك الذين تنووا كإطار لنشاطهم الجماعي والقومي، فهدت أحياناً وكأنها غاية العمل السياسي وقمته، وأحياناً أخرى بدلاً له، وأحياناً ثالثة رديفاً له، وأحياناً رابعة عملاً حقوقياً صرفاً، لا يخرج عن الإطار الذي وضعت الحكومات بقصد بناء معارضة شكلية، لا تؤثر بكثير أو بقليل على مراكبات السلطة الفعلية^(١).

والواقع فإن دعاة حقوق الإنسان في العالم العربي هم أيضاً، نتيجة النظام الاجتماعي القائم، يتذبذبون بين العمل لصالح هذا الحزب أو ذاك، أو هذه الدولة أو تلك، ويظهرون بمظهر قومي تارة وبمظهر إسلامي تارة أخرى، وما يعرضوه من أفكار إما تكون أفكاراً مستفاعة من الخارج كآراء الثورة الفرنسية أو البريطانية ويتناسون مآسي العالم العربي وما فيه من تناقضات لا تتفق مع الآراء المطروحة. فالأحزاب السياسية العربية تقدم حلولاً نظرية تحمل كافة مشاكل العالم العربي على الورق فقط ولكنها لا تفيد بشيء عند التطبيق العملي

(١) برهان غليون «السياسة والأخلاق»، الفكر العربي السنة الثالثة (سبتمبر، ١٩٨١)، ص ١٥٠.

لأن أراءها لا تتفق والواقع، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بقضايا حقوق الانسان. فالحرية الديمقراطية والاشتراكية والوحدة وكافة الشعارات التي تطرحها الأحزاب العربية والدول العربية والتي غالباً ما تكون متناقضة معاً تبقى مجرد شعارات ولا تدخل حيز التطبيق العملي وذلك لبعدها عن الواقع العملي التي تعيش فيه المجتمعات العربية، فكيف يمكن تطبيق الديمقراطية في مجتمعات تبلغ نسبة الأمية في بعضها أكثر من النصف؟ وكيف يمكن الحديث عن الحرية في مجتمعات قبلية سلطوية صرفة؟ وكيف يمكن فهم حقيقة حقوق الانسان في مجتمعات لا تعرف لغة الحوار العلمي، أو تعرف كيف تتفق معاً أو تختلف معاً، فالاتفاق والاختلاف تجهلها المجتمعات العربية. فان اتفق العرب لجأوا لاستعمال السلاح تعبيراً عن فرحتهم، وان اختلفوا لجأوا الى استعمال السلاح تعبيراً عن سخطهم، وفي نهاية المطاف فالمجتمعات العربية لم تتعلم أن لكل رأي نقض لا بد من سماعه، ولم تدرك هذه المجتمعات بعد قول سقراط بأن «علينا أن نغني أحلى المواويل للأشياء التي نجعلها» ولكنهم يؤمنون بالقول الواحد فقط. حقاً أن المجتمعات العربية لا تعرف سوى صوت واحد هو صوت الحاكم، وتجمع على أنه صوت الحكمة والحكمة والرشاد والصواب ولا يوجد صوت آخر غيره.

ولا تنحصر مشكلة العالم العربي في قلة المصادر التي يبنى عليها قضية حقوق الانسان بل في كثرة المصادر ووفرتها. ويستند العالم العربي الى التراث الغربي والتراث الماركسي والتراث العربي والتراث الذهني وكلها مصادر يناقض بعضها بعضاً. فالتراث الغربي الذي يركز على الحرية الفردية وتقديس حق الملكية والوقوف ضد التعصب والتمييز وينادي بسلطة القانون، يرى دعاة التراث الماركسي فيها مبادئ الطبقة «البرجوازية الرجعية» التي لا بد من سحقها. ويؤكد دعاة الماركسية والتراث الماركسي أن جوهر قضية الحقوق الانسانية ليست كما جاء في التراث الغربي بل على العكس من ذلك تماماً، فإن تغيير الأوضاع الاقتصادية وما تشمله من علاقات الانتاج ونمط الانتاج وقوانين الانتاج وتغيير الملكية وتحطيم الدولة. وهذا ما يحلم به دعاة حقوق الانسان ذو الاتجاه الماركسي وما عدا ذلك زيادة إلا مجرد أوهام إصلاحية.

والتراث العربي قصيدة طويلة من النظام الاجتماعي التي لا تعرف سوى المدح أو الذم وكل ما هو بعيد عن الوسطية. فهو على حد قول الشاعر العربي «لنا الصبر دون العالمين أم القبر». وهو نظام سلطوي قائم على ضرورة احترام الصغير للكبير لا لحكمته أو

حصافته بل لأنه كبير السن، وهو رب العائلة الذي لا يسمح بالحوار بل بطاعة الأوامر. ويرتبط بالتراث العربي من عادات وتقاليده مصدر رابع هو الفكر الديني الذي حورة المفكرون والمجتهدون ليتلائم مع العادات والتقاليد. فمبدأ الحكم الوراثي استبدله دعاة الدين ليتلائم مع الطبيعة القبلية التراثية القائمة على وراثة الابن الكبير لآبيه. وترجمت الشورى لتعني بالاستشارة دون الزام الحاكم الأخذ بها وهكذا.. وقد أقر مفسرو الدين الإسلامي إبقاء الأوضاع الاجتماعية والسياسية كما هي خشية التغيير الذي قد يصاحبه فتن قد تضر في واقع الجماعات الإسلامية. وعلى ذلك فإن مناقشة الحقوق الإنسانية في العالم العربي، إذا أراد أحد أن يناقشها، فلا بد. من أن تتلاءم مع الأطر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القائمة. (وبعبارة أخرى فإن قضية حقوق الإنسان لا بد لها من أن تنطلق من إطار معين، يتلائم مع الأطر الاجتماعية الاقتصادية السياسية، وهذا بدوره يعني الجمود وعدم التطور والانتقال إلى وضع جديد قادر على مناقشة قضية حقوق الإنسان بفضل الهوة التي تزداد اتساعاً بين المتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية مع زيادة الهوة بين الفرد والمجتمع والدولة، بحيث يشعر كل من هذه الأطراف أنه عالم قائم بذاته غير قادر على الوصال أو الاتصال مع غيره من الأطراف. وعلى ذلك يمكن أن تقرر أن قضية حقوق الإنسان في العالم العربي ستظل فاقدة القيمة والمعنى طالما ارتبطت بهذه الأطر المذكورة غير قادرة على الاستقلال وإيجاد فكر خاص بها تستمد منه استمراريتها وديمومة وجودها وشرعيتها.

وقد تستفيد حركة حقوق الإنسان في العالم العربي من تناقضات الأطر السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجيات المتصارعة بحيث تستطيع أن تشكل أطراً خاصاً بها متحدية بذلك المناهج العقائدية المتبعة، وبخاصة تلك التي رسمت خطاً ثابتاً وجامداً إلى علاقة الفرد بالمجتمع بالدولة. ويلاحظ أن ثمانينات القرن العشرين قد أوجدت تعارضاً بين الأطراف المذكورة (الفرد والمجتمع والدولة) وإن كان بطيئاً للغاية، إلا أن زيادة التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتقدم التكنولوجي والعلمي قد جعل من سير التعارض، وبالتالي قد يخلق أيديولوجية جديدة لقضية حقوق الإنسان. وقد أجاد برهان غليون في تعبيره عن القضية حيث قال:

لا تستطيع حركة حقوق الإنسان أن تقوم إلا بتجاوز افق العمل السياسي، الذي يصب في إطار الدفاع عن مصالح فئوية محددة، إلى نشاط ذي افق عام، إنساني، حقوقي وأخلاقي. وهي لا تنمو إلا مع نمو

هذا المفهوم العام والمجرد للانسان كفرد وكجماعة وكتقيمة في ذاته، بنض النظر عن العقيدة التي ينتمي اليها والمصالح التي يناضل في سبيلها. فهي حركة تضع نفسها.. خارج اطار النزاع العقائدي (اشتراكية، رأسمالية، علمانية، دينية، قومية عربية، قومية محلية)، وخارج نطاق النزاع السياسي (الطبقات المنتجة والمستغلة)، ولا تأخذ بالاحترار قوانين الصراع على السلطة من استراتيجيات وتكتيك. انها تطرح نفسها، منذ البدء، كحركة اجتماعية شاملة، لا تميز بين الأفراد الا بقدر ما ينتهك احدهم حقوق الآخر، ويمتدي بالتالي على انسانية، انها تفضل، اذن المجتمع حسب معيار حقوقي، وترتبط بمفهوم دولة القانون دون أن تطرح على نفسها سؤال: من الذي وضع القانون، وماذا يخفي هذا القانون ودولته من مشاكل وتناقضات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية. فما هي مشروعية حركة تعلق السياسة داخل قوسين، في حين أن الوجود الاجتماعي قائم بأجمعه على هذا الصراع الاجتماعي السياسي، وما هي فلترتها على تحقيق هدفها المطلق الذي لا يتغير ولا ينقسم من البداية حتى النهاية ثم من أي تستمد الحقوق، التي تدافع عنها فلسفتها^(١)..

إن الاسئلة التي يثيرها برهان غليون على جانب كبير من الأهمية تجعل من قضية حقوق الانسان قضية لا تستعمل الا للترف الذهني من جهة وتدعم مقولات السلطات السياسية والاجتماعية التي غالباً ما نشاهدها على الصفحات الأولى من صحف الدول العربية. وفوق هذا وذاك، فإن قضية حقوق الانسان تصبح أداة في يد السلطة السياسية تستعملها حسبما تريد وكيفما تريد. وبالفعل فإن قارئ الصحف الرسمية في العالم العربي يرى بوضوح أن السلطة السياسية القائمة على حق وان جميع العالم على خطأ، وكأنها بذلك تنفي عن ذاتها تهمة ربط الحقوق الانسانية بالسلطة السياسية القائمة. وبعبارة أخرى فهي (أي السلطة السياسية) تضع ذاتها في موقف الخصم والحكم. فعندما تقرر إلغاء الاتحادات العمالية والمجالس النيابية أو أي منظمة من منظمات حقوق الانسان في ممارسة اعمالها تؤكد لمواطنيها ولغيرهم أن السلطة السياسية قادرة على تفهم ما هو كائن وما يجب أن يكون وتكون بذلك قد أقرت مبدأ أفلاطون في حكم طبقة الفلاسفة الذين يعلمون جيداً ما يفعلون وبالتالي فليس هناك حاجة لفئة تعمل كجهة مراقبة لسير

(١) المرجع السابق، ص ١٥٢ .

عملية الحقوق الانسانية. وحيث الأمر كذلك، ترى السلطة السياسية القائمة، انه لا حاجة لأي تغيرات جوهرية. فالدولة تعرف متى وكيف ولماذا يمكنها اجراء التغيرات والتعديلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية دون تدخل أحد في الأمر. وعلى هذا الأساس فإذا أرادت حركة حقوق الانسان في العالم العربي أن تأخذ دورها الطبيعي عليها أن تستمد مشروعيتها من طرف آخر غير الاطراف السياسية والاجتماعية القائمة في المجتمعات العربية. عليها أن تتجاوز الأطر السياسية والاجتماعية المتعارف عليها داخل المجتمعات العربية وتعتمد على قاعدة انسانية تنطلق منها وتبني مشروعيتها من تلك القاعدة التي توفق بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية تحت اشراف قاعدة أو جملة قواعد حقوق الانسان. وعندئذ لا تكون حركة حقوق الانسان حركة تهتم بقضايا الإنسان وحقوقه فحسب بل تلعب دوراً هاماً في التشكيل الجديد للنظام الاجتماعي الاقتصادي السياسي الجديد أيضاً. وتظهر حركة حقوق الانسان هنا كالجسر الذي يقرب الهوة بين الفرد وعلاقته بالمجتمع وبين المجتمع وعلاقته بالدولة.

وفي الواقع فإن المجتمعات العربية الحديثة قد مثلت السياسة فيها كل الأشياء، فالفرد والمجتمع لا قيمة لهما إلا من خلال النظام السياسي القائم، وكأن النظام السياسي يرى نفسه هو المجتمع وهو الفرد سواء بسواء، على الرغم من الهوة السحيقة التي تفصل هذه الاطراف بعضها عن بعض. ويفعل النظام السياسي دائماً أن وجوده لا يتحقق كنظام سياسي الا بتحقيق كامل للمجتمع المدني، وعندما يصبح النظام السياسي بدلاً للوحدات الاجتماعية ولل فرد فلا يعني هذا انحطاط المجتمع وافراذه واضمحلالهم بقدر ما يعني ضعف النظام السياسي نفسه. إن غياب الحرية الفردية والجماعية يعني بطبيعة الحال عدم قدرة النظام السياسي على صنع القرارات وبالتالي ضعف السلطة السياسية المركزية الحاكمة، وقد تكون معضلة المجتمعات العربية بشكل عام ومعضلة حقوق الانسان العربي بشكل خاص هو محاولة السلطة السياسية أن تكون هي ذاتها السلطة الفردية والجماعية، وهو ما يمكن أن نبر عنه هنا بلغة اغتراب المجتمع عن الدولة، وإذا أراد أحد أن يقضي على الفجوة بين الطرفين فإنه لن يجد أفضل من قوانين حقوق الانسان لتجسيد الهوة غير المعبورة بين الطرفين، ولا يتسم هذا التجسيد الا عن طريق تحقيق الفرد العربي لانسانيته التي هي جوهر وجوده كإنسان، فهل يستطيع العالم العربي القيام بهذه المهمة؟ حتى يعاد الوصل بين الفرد والمجتمع والدولة في العالم العربي لا بد من قيام مبدأ

الانصاف الذي يقر اعطاء كل ذي حق حقه بما يتضمنه من وجود ارادة فردية محصنة قادرة على القبول والرفض بموجب قانون الحقوق الانسانية. وبذلك لا تكون الدولة وريثة المجتمع الذي يعني «موت الجميع وتميها الدولة». ان هذا المبدأ المتبع هو الذي اضعف المجتمع وهولل الأنظمة السياسية العربية. ولقد فقدت معظم السياسة العربية شرعيتها، منذ أن أصبح الحفاظ على السلطة هو هدفها الأول والأخير، وأصبح بقاؤها بما يقتضيه من خنق كل امكانية لنشوء بديل اجتماعي وسياسي مصدر خراب المجتمع وتفكك وحدته^(١)، وضعف الدولة ذاتها على المدى الطويل.

وبهذا المعنى فإن حركة حقوق الانسان تشكل سلطة جديدة يجبرها النظام السياسي الوقوف أمامه في حالة صراع علماً بأنها لا تؤثر ايجاباً حيث أنها سلطة وجدت للتعاون مع الدولة في بناء القانون والمؤسسات الاجتماعية وتعزز من قوة المجتمع وادارته، الامر الذي ينعكس على النظام السياسي نفسه. ولكن الأنظمة السياسية العربية تنظر الى الأمر نظرة معاكسة تماماً وتؤثر أن لا يسحب من تحتها البساط وتكفي بتمثيل ذواتها فقط بل لا بد لها من أن تمثل المجتمع أيضاً. والأنظمة العربية وان ادعى بعضها الثورة في التغيير من أجل الحرية الانسانية إلا أنها تستعمل هذه الشعارات حتى تتسلم زمام السلطة ثم تقلب ظهر المجن لها. وفي الواقع فان الايديولوجيات التي بشرت بحرية الانسان وكرامته واستقلالية وجوده كالايديولوجيات التي انبثقت عن ثورات القرن الثامن عشر في أوروبا وأمريكا كانت قد ركزت على دعم المفاهيم الانسانية في الحرية والمساواة والملكية وغيرها مما أدى الى تشكيل جديد في التركيبة الاجتماعية الاقتصادية والتي انعكست على الأوضاع السياسية كأنظمة ديمقراطية مستمرة. ويلاحظ في الأنظمة السياسية الغربية استمرار ديمومتها لان النظام الاجتماعي الاقتصادي هو الذي يشكل النظام السياسي، وبالتالي فان الفرد الحاكم أو الحزب الحاكم لا يقوى على تغيير النظام السياسي، الأمر الذي لا يكون في الأنظمة العربية. وحيث أن النظام السياسي العربي غير نابع عن النظام الاجتماعي الاقتصادي فهو لا يتصف بالديموقراطية ولا يتصف بالديمومة والاستمرار لانه يرتبط بشخص الحاكم فقط، يتغير النظام السياسي تبعاً بتغيير الحاكم. وعلى هذا الاساس فإن وجود قواعد وأحكام لحركة حقوق الانسان في العامل العربي لا يحقق مصلحة

(١) للرجع السابق، ص ١٠٦ .

الأفراد والجماعات فحسب بل يحقق أيضاً ديمومة واستمرار النظام السياسي القائم من جهة وإعطائه الشرعية من جهة أخرى. حقاً أن شرعية النظام السياسي لا تقوم على العنف أو الترغيب ولكنها تقوم على سلطة المجتمع من خلال ممارسة حقوق افراده. ان تجاهل حقوق الافراد يعني عزل المجتمع عن الدولة. ان الهدف الأول والأخير لحركة حقوق الانسان إنما هو ربط السلطة الاجتماعية بالسلطة السياسية من أجل بناء مجتمع مدني.

- ٥ -

حقوق الانسان في العالم العربي والنظريات العالمية:

قد لا يكون من الانصاف حقاً القيام بمقارنة الشوط الذي قطعه اوروبا في مجال حقوق الإنسان بما هو موجود في العالم العربي أو في دول العالم الثالث الافريقية والآسيوية، وذلك لاختلاف المنطلقات والتجارب لكل منهم على حدة «ولا يقصد بأي حال من الأحوال القيام بعملية مقارنة بين ما تحقق في الغرب وما يمكن أن يتحقق في الشرق في مجال الحقوق الإنسانية، إذ أن الفكر الغربي نفسه ما زال في بداية الطريق عند البحث في قضايا الحقوق الإنسانية، أما في دول العالم الثالث بوجه عام والدول العربية بشكل خاص فإن بحث الحقوق الإنسانية لم تبدأ بعد.

إن الهدف من وراء النظر في قضية حقوق الانسان والفكر الغربي إنما هو محاولة ملاحظة رسم الخطوط العريضة للتعلم من الفكر الغربي، ان كان هناك أمل في التعلم، وملاحظة البعد أو القرب عن النظريات التي تعرض لها الفصل الأول من هذه الدراسة. فالتقسيم الارسطي للنفس والتقسيم الاجتماعي تبعاً يبدو وجوده واضحاً في العالم العربي باستثناء قضية خلق المواطن القادر على أن يحكم ويحكم عندما يشارك في سن القوانين ويحكم عندما يطيع القوانين. ولكن العالم العربي يحكم بطريقة رأسية فقط. وتشير السياسة المتبعة في العالم العربي، على اختلاف ألوانها وأنواعها، ان رئيس الدولة هو المالك بزمam الأمور ومعه صلاحيات واسعة. ففي الجمهوريات العربية التي تحكم بحزب واحد يلاحظ أن رئيس الدولة هو رئيس الجمهورية ورئيس مجلس الوزراء أو رئيس قيادة الثورة أو المجلس الثوري وهو السكرتير العام للحزب. وما ينطبق على الجمهوريات عند

فيشمل الدول الأخرى أيضاً، وفي الواقع فإن العالم العربي بسياساته المختلفة أقرب ما يكون إلى النظرة الافلاطونية في الحكم التي تقسم المجتمع إلى حاكم ومحكوم. فطبقة الفلاسفة من الحكام هي الطبقة الأجدر والأفضل والأقوى في الحكم وما على بقية الطبقات إلا الانصياع لما يقره الفلاسفة.

وهناك إطار احادي النظرة تقوم عليه المبادئ الفلسفية في العالم العربي، لا تقبل ولا تسمح هذه الاحادية بتجارب جديدة تخرج عن نطاق الاطار الواحدي، وعلى ذلك فلا وجود للنظرة التجريبية التي تحدث عنها جون لوك أو ديفيد هيوم، بل هناك تسليم شبه مطلق بضرورة أن يكون الحاكم حاكماً والشعب مؤيداً. وقد يكون في انتخابات رؤساء الجمهوريات العربية الذي لا ينافسهم أحد، والذين يحصلون على نسب تكاد تكون كاملة، دليل على الاطر الواحدة التي ينطلق منها أي عمل. وقضية حقوق الانسان، اذا كان لا بد من وجودها، لا بد من أن تتعايش مع هذا الاطار الواحدي. ويخيل لقارئ الصحف اليومية العربية أن مجتمعات الدول العربية تعمل وكأنها أسرة واحدة سعيدة تذكرنا بوحدة وجود اسبينوزا ونظريته الشمولية، ولكن الواقع العملي يشير إلى عكس ذلك تماماً، إذ أن الوحدة الشمولية المطلقة التي تحدث عنها اسبينوزا وفلسفة الحكم لا ولن توجد في العالم العربي طالما أن النظرة الواحدة والاطر الواحد هما المعول عليها في كافة الشؤون الداخلية والخارجية في المجتمعات العربية. والدول العربية أبعد ما تكون عن النظرة الكائناتية في تحليلها للأسباب الطبيعية التي تلهم حلف الأحداث، ولا تعمل كثيراً على حساب الأفكار التي هي بحوزتها، إن وجدت، أو الأفكار التي تستوردها وهي كثيرة. وعلى هذا يرى الباحث أن النظريات التي تطرق لها الفصل الأول من هذه الدراسة لا تنطبق على واقع العالم العربي فيما يخص قضية حقوق الانسان. إن العامل العربي الحديث عالم وصفه ابن خلدون في مقدمته منذ سبعةماية عام وما زال يتجلى بذلك المنطق العصبي القبلي الذي لا يستطيع الفكك عنه أو الخلاص منه.

تتأني قضية حقوق الإنسان في العالم العربي بعد الاستقلال من عدم وجود قاعدة فلسفية تُجسّر المسافة بين ما يُقال وما يُفعل، بين الفكر النظري الخالص وتطبيقه في الواقع العملي. فالقواعد والقوانين والأحكام التي تقوم عليها الحقوق الانسانية، إن وجدت، ترتبط مباشرة بالحاكم العربي ومجالسه التشريعية المعنية. وإذا كان تاريخ الفلسفة، منذ أن وجدت، وحتى الآن، في محاولة جادة لردم الحفرة بين الفكر والعمل، فإن الفكر العربي،

إن صبح القول بأن هناك فكر عربي، قد ألغى ثنائية الفكر والعمل واعتقد صانع القرار العربي بأن القول هو عينه العمل والأدلة على ذلك كثيرة منها:

١- لقد حاولت أن أقرأ في تاريخنا الحديث والمعاصر، وأدعي أنني أقرأ كل ما يمكن أن أضع يدي عليه، ولو إشارة واحدة تفيد بأننا هزمنا ولو لمرة واحدة فلم أجده. وهذا يعني أن التاريخ العربي إنما هو سلسلة من الانتصارات التي لا تنضب على الإطلاق. ولا يعني الانتصار هنا رد العدوان العسكري على الدمار فقط بل يمتد ليشمل الانتصار على الذات والآخرين والطبيعة أيضاً. وكأننا بذلك نكون قد كشفنا النقاب عن سر هذا الكون وقوانينه. وحيث أننا والانتصارات قد رضعنا من ثدي واحد، فإن قضية الحقوق الإنسانية، ونحن جزء منها، لا تعنينا البتة لأنها تدوي وتندثر في خضم الموجات المتلاحقة من الانتصارات. إن من يقرأ صحف العالم العربي ويرى شاشاته الصغيرة ويستمتع لإذاعاته يعتقد أننا تجاوزنا كل المآسي التي تعانيها البشرية، وحللنا معضلات السياسة والاقتصاد والاجتماع وأحققنا وحققنا الحقوق لكل فرد، ولم نعد بمسيس الحاجة للبحث في قضية اسمها الحقوق الإنسانية، لأنها قضية غائبة عنا ولسنا بحاجة حتى إلى أن نصّمنها في قواميسنا، فالقواعد والقوانين التراثية كانت وما زالت قد حققت لنا ما نريدها! على الأقل، هكذا نعتقد أو نعتقد وسائل إعلامنا، وحيث أنه لا فرق بين الاعتقاد النظري والتطبيق العملي فالأمور جميعاً على خير ما يرام!! وقد يفسر لنا هذا سبب غياب منظمات حقوق الإنسان في هذا الجزء من العالم، وغياب محاكم لحقوق الإنسان، وغياب هيئة تشريعية وتنفيذية وحتى قضائية للقيام بهذا الأمر، فسجوننا تحولت إلى مدارس، وتحولت مدارسنا إلى مراكز أبحاث، ولكل فرد منا الحق في الحياة وما يتفرع عنها من حقوق اجتماعية واقتصادية وسياسية.

٢- وحيث أننا منتصرون على الدوام فنحن لا نؤمن إلا بفكر واحد يبحث، فملهمنا واحد، ووجداننا واحد، ورئيسنا واحد، وشيخ قبيلتنا واحد، ورب أسرتنا واحد، والابن الأكبر عندنا واحد، وزدنا على مفهوم الواحدية لباساً مزر كشاً في فترة الاستقلال السياسي، ليصبح الزعيم أوحداً، والمجاهد أكبراً، والرئيس المعلم ملهماً ومثلماً وبانياً ورائداً. حتى وكان الشمس لا تشرق إلا بوجود طلعتة البهية ولا تغرب إلا إذا أمر بذلك. إن وجود الفكر الواحد لا ينتج عنه سوى رأي واحد يوصف، عادة، بالصواب والرشاد والحكمة. وأمام هذا الوضع لا يسمح مطلقاً بالحوار الهادئ لأن ثنائية الرأي الآخر

مشطوبة من القائمة الأحادية، وتكون القاعدة الاجتماعية السياسية المعول عليها: «إذا لم تكن معنا، تؤمن بما نؤمن به، فانت ضدنا، ومن هو ضدنا عليه مواجهة العقاب، وللعقاب أشكال وألوان تعرفها الأجهزة السرية. وعندما يغيب الحوار يغيب عن الذهن أن دولة لا رأي فيها إلا لرجل واحد ليست دولة. إن الدولة من حيث نظامها الداخلي، مكان لا يعترف بالصراع الجسدي وبشجع الحوار العقلي. إن الحوار العقلي والعلمي لهو أكبر مبرر لحياة الدولة واستقرار نظامها السياسي، وللسبب ذاته فإن أعظم إشارة تكشف عن اخفاق الدولة وتضائلها إلى درجة الصفر إنما هو غياب التحدث فيها. ولا يقل عن المسألة الأولى ألماً أكثر من أن تتردد في الدولة أصوات عالية من جماعة واحدة مبعثها الرعب وإن اتسمت بالارتياح والرضى. إن صمت القبور لأكرم من الأصوات التي لا تعترف بالمعارضة المنطقية، ولا بالتعليق الساخر، ولا بالتباين الكثير، ولا بصراع الآراء، فمثل هذا الوضع قد ينتهي بفصل ختامي مفعج لا يشمل حقوق الإنسان فحسب بل يشمل الإنسان ذاته. حقاً لقد نجح العالم العربي بعد أن حصل على أو هُبط له «الاستقلال السياسي» بوضع الأسس العريضة لبناء مقابر الصمت والسكون طيبة الذكر.

٣- وبفضل نعمة فكرنا الواحدي فإننا لا نعبر انتباهاً للحرية الفردية بل نعتز بملكيتنا للأفراد. فالفرد العربي يملك جماعته، وجماعته يملك الدولة، والدولة يملك الحاكم. كان هكذا الحال واستمر إلى الآن. مرة أخرى يغيب عن بالنا، أو أننا لا نريد أن نعترف، بأن الفرد المملوك من الجماعة أو الحزب أو الدولة هو فرد فاقد لحقوقه منذ اللحظة التي ربط حركاته وسكناته بفكر الجماعة الواحد أو الحزب الواحد. إن العبارة التي ترددها أجهزة الاعلام العربي عن ثمن المواطن وقيمته المملوك للدولة، عبارة تحمي حقوق المواطن الفرد. فعلى الرغم من أن يملكية الإنسان للإنسان قضية تجاوزها الفكر الإنساني منذ مدة من الزمن، إلا أن هذا الوضع ما زال يمارس في كثير من أجزاء «العالم العربي» بطرق مختلفة، وفي مثل هذا الجو فلا مجال للحديث عن أي حرية فردية - الحرية التي تكون جوهر وجود الإنسان - . وفي حالة غياب الحرية الفردية يظل الفرد تابعاً للجماعة التي، بطريقة أو بأخرى، تساهم في إنسان مخلوقات عجيبة قد تكون هي الحلقة المفقودة التي كان يبحث عنها دارون في سلسلة التطور الإنساني من حال إلى حال.

٤- ونعمة غياب الحرية الفردية وتأطير ذات الفرد من خلال إطار الجماعة القبلية والدولة القبلية، تغيب المؤسسات القانونية التي تحدد سلوك الفرد وتصرفاته. وأكثر خطراً

بواجهه الفرد عندئذ، وقد يبدو هذا غريباً، هو تعاليه عن الزمان والمكان. فالفرد مرتبط في الزمان والمكان بالجماعة والجماعة مرتبطة بالدولة. وقضية التعالي عن الزمان والمكان الناجمة عن هذا الوضع يرى الفرد ذاته لا علاقة له بزمن ومكان معينين يعمل من خلالهما. فقيمة كل من المفهومين لا تعني شيئاً الأمر الذي يقلل إنتاج الفرد ويزيد من استهلاكه. البعد عن العمل الذي يقوم على تحويل العناصر الطبيعية من وضع إلى وضع آخر جديد يصبح لا قيمة له، وبذلك يعيش الفرد في عالم السكون وعدم الحركة، عالم عدم الانتاج والبعد عن الزمان والمكان، عالم خيالي إما أن يكون في بعد زمني مضى (التاريخ القديم) أو بعد زمني مجهول (عالم ما بعد الموت). ومن يعيش في هذين العالمين على الدوام يعصب عليه حتى الحديث عن أي شيء يتعلق بالحقوق الإنسانية.

٥- وقضية تعاليها عن الزمان والمكان تقودنا للحياة في الماضي ولا نعترف في الغد. فنحن دوماً نعيش في العصر الذي أطلقنا عليه «العصر الذهبي» الذي شاهد مقتل ثلاثة أرباع خلفاء الراشدين. في ذلك العصر الذي اختلف أصحابه على السلطة وحسروها في فقة واحدة أدت إلى ظهور الفتن واختلاف الجماعة وتعدد الأطر الفكرية التي تمحّد لكل تابع قضاياها وقضايا غيره، وتعتبر الخروج عن إطارها الفكري «خطيئة كبرى». العقل العربي الذي يحلم على الدوام في العودة إلى ذاك العصر التليد، أو إحياء ما دفن في الماضي قد عقد العزم على أن لا تتجه أنظاره الى الغد، إلى المستقبل، ولا يريد الاعتراف بأن الذين سبقونا الى حفلات الصراع كانوا عمالقة، ولكننا نقف على أكتافهم فنرى أكثر مما رأوا، ونسمع أكثر مما سمعوا، ونقدر أن نتعالى عن صراعاتهم ولا نقع في الذي وقعوا فيه. وحيث أننا لا نحاول استشراف المستقبل ونخشى المجهول فلا يروق لنا المستقبل، ولكننا نعم بدفع الماضي الذي صورناه في مخيلتنا بالصور الزاهية المثالية الجميلة. هذا الواقع لا يجعلنا نفكر في حقوقنا الإنسانية كأناس بل يبعدنا عن اكتشاف مجاهل الطبيعة وقوانينها التي لا بد لنا من أن نغني لها أحلى المواويل إذا أردنا أن نعيش ونعيش في هذا الكون.

٦- وبما أننا لا نحاول اكتشاف مجاهيل الطبيعة ونخبائها، ونكره التعلم من تجاربنا وتجارب الآخرين، فلا نستطيع التعرف على ما نريد. فمن مراجعتنا للتجربة الغربية مثلاً رأينا أن الغرب لم ينتقل من وضع إلى آخر إلا عندما قرّر أن يختار بين أمرين: توجيه نظره الى السماء أو توجيه نظره الى الأرض. ولكن العقل العربي أثار أن لا يجهد نفسه كثيراً في أمر كهذا، ولم يحاول القيام بأي من التساؤلات التي تقوده للتعرف على ما يريد. وعليه

فهو دائم الحيرة ودائم المحاولة في توفيقه بين النظرتين التي لا تؤدي إلا إلى مزيد من الضياع وفقدان الهوية: فهو رجل دين مرة، وقومي مرة أخرى، واشتراكي مرة ثالثة وهكذا...
٧- والحركات الدينية أو القومية أو غيرها من الحركات الفكرية المتصارعة في الساحة العربية منذ الاستقلال لم تنظر إلى قضية الحقوق الإنسانية ولم تعطها أي وزن على الإطلاق بحجة أن هناك أموراً أهم بكثير من قضية الحقوق الإنسانية كالتقضاء على التجزئة والتبعية والاستعمار، أو أن قضايا الحقوق الإنسانية موجودة قواعدها في تراثنا ولا داعي حتى للبحث فيها. ولكنهم يغفلون أن قضايا التخلف والتبعية ومآسي العالم العربي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لا يقوم لها قائم بمعزل عن وجود الإنسان الحر. فعلى الرغم من الشعارات العديدة الخاصة بحرية الإنسان التي تضيق ذرعاً بها الجدران التي تكتب عليها فالقائمين على السلطة في العالم العربي لم يفلحوا في الوصول إلى أي حل لها حتى الآن.

٨- وحيث أن الأمر سيء لهذه الدرجة فلماذا لا نتعاقد مع جهات أخرى لتقوم بتنظيم إدارتنا وإقرار قواعد وقوانين لصيانة حقوقنا، لِمَ لا ونحن نتعاقد مع الشركات الأجنبية لشق طرقنا، وبناء مستشفياتنا، وتأمين ملابسنا، وتأمين رغيف الخبز الذي نستورده من الخارج، وسامحونا.

الفصل السادس

حقوق الانسان: الحقوق المتعلقة بوجوده كإنسان

ان الذي كان يمثل تحولاً في المفاهيم التقليدية الغربية ذات مرة، أصبح دخليلاً على ذات المفاهيم في كل مكان، والواقع فانه لا بد من التساؤل فيما اذا كانت حقوق الإنسان قد فقدت معناها الجوهرى في خضم غزوها للعالم. ومع هذا فانه لا يوجد نظام سياسي في هذا الكون لا يعترف باحترام حقوق الانسان. وكذلك فانه لا يوجد حاكم، عاقلاً كان أم متوهماً، لديه ثقة كافية لتضهم حقوق الانسان ونجسها في الواقع العملي.

Marc Plattner, (ed.) Human Rights in Our time:
Essays in Memory of victor Baras, (Boulder:
Westview Press, 1984), p.1.

- ١ -

تمهيد

كان الحديث في الفصل الاول من هذه الدراسة حول النظريات التي بحثت في طبيعة الإنسان من حيث هو كذلك، وذلك من أجل محاولة ايجاد قاعدة (قواعد) نظرية لبحث قضية حقوق الانسان. اذ يصعب على الباحث فهم الحقوق الانسانية بمعزل عن الإنسان نفسه. وقد برز الفصل الاول أن الإنسان يختلف عن الكائنات الاخرى بما امتلكه من قدرات وملكات عقلية وعملية، أهلته من ربط المفاهيم العقلية معاً ومكنته من البحث في مفاهيم خارجة حتى عن نطاق الكون الذي يعيش فيه. وأثار آخر الفصل بعض القضايا التي يمكن أن تكون حجر عثرة في سبيل تحقيق ما يصبو اليه من حقوق من خلال بعض النظريات العامة التي هدفت، أولاً وقبل كل شيء، لتضييق الشقة بين الإنسان وذاته، وعمله، والآخرين، وبعبارة أخرى فقد حاولت الفلسفات جميعاً، وما زالت، وبلا استثناء، تجسيد العلاقة بين الفكر والواقع. إن إحدى هذه الأفكار هي فكرة حقوق الانسان، فالى أي حد نجحت الفلسفات وتطبيقاتها العملية في ذلك عبر التاريخ؟ وقد أجيب عن ذلك

في الفصول السابقة. ويبحث هذا الفصل في الحقوق الأساسية للإنسان وهي حقه في الحفاظ على ذاته، وحقه في تقرير مصيره، وحقه في الاختلاف والاتفاق (الحرب والسلام)، وحقه في التغيير (الثورة السلمية)، وحقوقه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وعلي أن أذكر القارئ هنا إلى أننا ما زلنا في بحث الموضوع على النطاق الفلسفي والقانوني الصرف.

- ٢ -

الحفاظ على الذات:

سوف لا اخوض في بحث قضية التركيبة الإنسانية من حيث هي روح وجسد، وما يتضمنه ذلك من خلود وفناء للجسد. ولكنني أرى أن ماضي الإنسان ومستقبله (بمعنى بعد مغادرته لهذا العالم) قد يلقي ضوءاً على حاضره وعلاقته بالأشياء حوله. فقضية خلوده التي آمن بها منذ زمن بعيد، والتي ما زالت معه، تعطيه أمناً من خوف الموت. إن روح الإنسان «الخالدة» لا تجعل من الإنسان كائناً متميّزاً إلى عالم الخلود فحسب، بل لا تشعره باتمائه لهذا العالم أيضاً، وذلك لأنه لا يشك، ولو للحظة واحدة، أنه مجرد خيال يمر على هذه المعمورة. والواقع فإن الإنسان كإنسان يفقد إنسانيته وكبريائه واعتزازه باتمائه لعالمي الخلود والفناء إذا علم أنه لا يزيد عن كونه مجرد رماد تذرره الرياح. حقاً لقد بنى الإنسان قصة خلوده من واقع الحفاظ على ذاته. ويبدو الأمر واضحاً من خلال تصويره لذاته الخالدة، قديماً وحديثاً، في قصصه وشعره وأدبه وفلسفته الداعية إلى أنه جزء من الآلهة (الاله) التي تمثل حياة الخلود. وقد ربط، الأبطال والملوك والرؤساء نسبهم بالآلهة كما عرف الأمر في الحضارات القديمة المصرية والبابلية والهندية والتي ما زالت آثارها قائمة حتى الآن.

تطرقنا في الفصل الأول إلى النظر في الفرق بين الإنسان والحيوان. ونظر الفصل الأول في مقولة دارون التي تؤيد حشر الإنسان في مملكة الحيوان دون أي اختلاف إلا في الدرجة فقط، وما تطور وجود الإنسان إلا نتيجة لعملية الاختيار الطبيعي (Natural Selection) تماماً كالألوان الأخرى من النبات والحيوان التي انحدرت عن طريق التمايز والاختلاف عن أسلافها. إن هذه النظرة الدلروينية تتناقض تناقضاً تاماً مع النظرة الدينية في تفسيرها لأصل الإنسان وماضيه. فالتراث الديني يخبرنا بصراحة على أن الله قد خلق

الإنسان من صلصال واسكنه جنته. وحيث أن الله عقل خالص، فانه قد خص الإنسان بجزء من الإدراك العقلي، الأمر الذي فصل بين الإنسان وغيره من الكائنات المخلوقة الأخرى. وعلى ذلك فالنظرة الدينية ترى الإنسان في وضع يتوسط بين الملائكة والكائنات المخلوقة الأخرى. فهو (أي الإنسان) ليس عقلاً خالصاً وليس ملاكاً وليس حيواناً. إنه ابن آدم ولكنه لا يشترك في صفات أبيه قبل نزوحه من الجنة. إن قضية نزوح آدم من الجنة تقودنا لقضية الخطيئة الكبرى والتي هي ليست من صميم هذا الفصل، إلا أنه يكفي القول في هذا الصدد أننا نركز في دراستنا على ذلك الإنسان وحقه في الحياة التي لا تتسم بالخلود، بل تلك المؤقتة على سطح الأرض، والتي أصبحت كذلك نتيجة ارتكاب آدم الخطيئة الكبرى، على حد قول النظرة الدينية. ونحن ننظر هنا الى الإنسان بصفته كائن بشري يعيش حياته على هذه الأرض بغض النظر عن الهبات التي وهبها الله له من علم ومعرفة وحياة خالدة فقدت على يد آدم عندما انصاع لوسوسة الشيطان رافضاً أمر الله بأن لا يقترب من شجرة المعرفة ولا يأكل منها. وسوف نستنتج هنا المآسي الكبرى التي نتجت عن الخطيئة الكبرى كمآسي الضعف والجهل والظلم وقوة الشهوة والفقر والمرض والفاقة والجوع. بعبارة أخرى فإننا لا نستطيع ان نرسم قواعد نظرية لقضايا حقوق الإنسان، وخاصة حقه في الحفاظ على ذاته، اذا سلمنا بالنظرة الداروينية من حيث أن أصل الإنسان قرد، أو النظرة الدينية من حيث أن على الإنسان أن يدفع ثمن خطيئته الكبرى، وليس له أي حق لأنه مدان كما جاء في الاصحاح الثاني من سفر التكوين (١٧-١٩) عندما خاطب الرب آدم قائلاً: «وقال لآدم لأنك سمعت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلاً لا تأكل منها ملعونة الأرض بسببك. بالتعب تأكل منها كل حياتك. وشوكاً وحسكاً تنبت لك وتأكل عشب الحقل. بهرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها لأنك تراب وإلى تراب تعود».

إن رسم الفرق بين حياة الخلود والفناء الحاضرة لا تدرك إلا من خلال المعتقدات الدينية. إن حياة التعميم مع الإلهة التي تحدث عنها أفلاطون والتي أطلق عليها اسم «حياة العصر الذهبي» هي حياة مختلفة عن حياة بني البشر «غير الذهبية». إلا أن كلا من الحياتين تضمحتا طبيعة إنسانية واحدة بغض النظر عن الانتقال من «عصر ذهبي» الى آخر غير ذلك، وباستثناء الانحدار الذي ضم نوعية الحياة التي عايشها الإنسان في كل عصر على حدة. وقد لا يختلف الأمر كثيراً عندما نفرق بين حياة الإنسان في حالة الطبيعة التي تحدث عنها جون لوك وحالة المجتمع المدني. فإن الانتقال من حال الى أخرى لم يؤثر في

طبيعة الانسان من حيث هو إنسان، ولكنه أثر بطبيعة ظروفه الحياتية العامة. وقد ينطبق هذا أيضاً على التقسيم الذي يشير اليه علماء الآثار والتاريخ عن فترتي ما قبل التاريخ وما بعده، أو الفرق بين الإنسان البدائي والإنسان المتحضر، فإن الأمر لا يشمل سوى التغير في ظروف حياة الإنسان المعاشة. وعلى ذلك فالتأثير عندما نتحدث عن حق الانسان في الحفاظ على ذاته إنما نعني بأن له الحق في أن يعيش حياته دون التدخل من أحد من بني جنسه لانهائها قبل المدة الطبيعية المقررة لها.

إن القضية التي تتعلق بحق الإنسان في الحفاظ على ذاته تتضمن علاقة الإنسان بالإنسان أيضاً. وإذا كنا قد لقينا بعض الضوء على الفرق بين الإنسان والحيوان من حيث الملكات العقلية والقدرات العملية، فإلى أي حد يختلف الإنسان عن أخيه الإنسان من حيث المساواة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، على الرغم من أنهم جميعاً ولدوا متساوين؟ حقاً أنهم جميعاً يولدون ويشبون ويهرمون ثم يموتون، ولكنهم في مجرى التطور الزمن، ينقسمون الى زرافات ووحشانا حول نظرهم تجاه بعضهم بعضاً، بحيث يكون بعضهم أكثر مساواة من غيرهم على حد قول جورج ارويل في قصة مزرعة الحيوانات. فما هو سبب عدم تساوي الأفراد على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي؟ وما هو سبب تراحمهم على خصص ذاتهم بالفئات دون النظر الى الآخرين؟ إن اختلاف الأفراد في قدراتهم العقلية والبدنية هو المقياس الذي درج عليه بنو البشر في التفريق بين بعضهم بعضاً من حيث كون بعضهم عظاماً وآخرين غير ذلك، وعاقليين أو معتوهين. وسواء كان الاختلاف بينهم طبيعياً أم مكتسباً فهم يعمدون الى التفريق بين القوي والضعيف، الغني والفقير، النساء والرجال، والصغار والكبار. وقد لعبت الحياة الاخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية أدوراً مختلفة في تعميق الخلاف بين الأفراد. ولم يقتصر الأمر على الأفراد فقط بل امتد ليشمل الجماعات والأجناس أيضاً. وهم يصنفون بعضهم بعضاً أجناساً مختلفة كالتصنيف بين اليوناني والبربري أو بين الأوروبي والآسيوي أو بين اليهودي وغير اليهودي أو بين الاصيل وغير الاصيل أو بين الأسود والأبيض والسيد والعبد وما الى ذلك من تصنيفات ترفع مجموعة ضد أخرى على حساب المساواة الإنسانية.

وقد يكون الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً كما ردد السفسطائيون ذلك. والإنسان وحده الذي صنع هذه التصنيفات. وقد يكون سبب ذلك ان الإنسان نفسه قد فقد هويته منذ أن وجد على سطح هذه المعمورة. فهو (أي الانسان) يجد نفسه سيد هذا

الكون حيناً من حيث أن وجوده حتمية، قادر على ترتيب العالم حسب ظروفه، ولعلب دوراً هاماً فيه، ولكنه، في الوقت ذاته، يجد أنه ليس اله العالم ومبدعه وغير قادر على تسيير أموره كما يريد، ولا يزيد عن كونه مخلوقاً يعتمد على المخلوقات الأخرى ويعرف تماماً حجم قدرته. أضف إلى ذلك أنه قلق في كل الظروف والأحوال، وأشد ما يقلقه، أنه كائن متجول في هذا العالم يبحث عن شيء أعظم من ذاته، ومهما تعددت الإجابات عن الإنسان وقضيته، يظل الإنسان يسأل عن ماهيته، وقضية مجيئه وذهابه إلى ومن هذا العالم، ويحيره دائماً شكل ونوع وحجم طبيعته: فبينما تحتم عليه طبيعته العلم والمعرفة إلا أنه يزداد جهالة مع مر السنين، وعلى الرغم من أن طبيعته تخبره بأنه عظيم إلا أنه يزداد سوءاً كلما تقدم به الزمن. وقد يكون في حديث بسكال تهدة لأعصاب الإنسان الحائر أذ يقول:

لا يقارن الإنسان بالامتناهي ولا بالمحدود. فهو وسط بين كل شيء ولا شيء. وحيث أنه معزول عن معرفة الطرفين المتباينين، فإن نهاية الأشياء وبدايتها مخفية في سر مكتون عن الإنسان، فهو غير قادر على معرفة المدم الذي انشق عنه، كما أنه لا يعلم النهاية التي تتلمه في جوفها. وعلى ذلك، فعليه (الإنسان) أن يعتقد بأنه ليس على مستوى الحيوانات الكاسرة؛ كما أنه ليس على مستوى الملائكة، وفي الوقت ذاته فإن عليه أن لا يكون جاهلاً بطرفي طبيعته التي يتكون منها (الوحشية والملائكية)، وعليه أن يمي الطرفين معاً.. ومعرفة لذلك عليه أن يدرك بؤسه وشقائه... فهو بالأس لانه كذلك، وفي الوقت ذاته فهو عظيم لانه يعلم ذلك^(١).

إن الفترة الزمنية التي يقضيها الإنسان بين طرفي معادلة بسكال (المحدود واللامتناهي) يشترك فيها الإنسان والحيوان من حيث الولادة ثم الموت أو الوجود ثم الفناء. ويحاول الإنسان والحيوان، بطريق الغريزة، البقاء حياء وذلك عن طريق تجنب الموت. وعلى ذلك يمكن القول أن غريزة حب البقاء يتعايش معها نقيض لها إذا قررنا صديق النظريات القائمة على التناقض. ونقيض البقاء هو الموت أو الفناء. والواقع فإن الحياة، ومنذ أن تبدأ، تتجه نحو نقيضها وهو الموت أو عدم الحياة وكان هدف الحياة هو الموت. وإذا قررنا أن لكل فرد الحق في استمرار بقائه كإنسان، فأبي حق يمكن أن يمنع

Quoted in The Great Ideas, (New York, 1970), Vol. 11, P. 10, Chapter 51, entitled, (١) "Man".

لأولئك الذين يقررون إنهاء حياتهم بمحض حريتهم واختيارهم إذا كان هدف أحياءه هو الموت؟ يجب الأخلاقيون على ذلك بأن فعل الانتحار مساو تماماً لفعل الجريمة. والواقع فإن الانتحار هو بمثابة خرق قانون الحياة. حقاً إن الحياة تسير إلى الموت، ولكن قانون منع الحياة والموت لا يقره الإنسان. هذه القوانين التي منحت للإنسانية وليست من اختراعها فإن التدخل فيها يعتبر خرقاً لها وبالتالي فهي خرق للقانون الإنسان العام وتعتبر جريمة. أضف إلى ذلك أننا إذا اعتبرنا الإنسان غاية في حد ذاته فإن فعل الانتحار إنما يقوم على استعمال الذات الإنسانية كوسيلة للتخلص من الآلام الناجمة، وفي ذلك اعتداء على الإنسان نفسه.

ولا يقتصر رفض الانتحار على الأخلاقيين فقط بل يمتد إلى غيرهم من أصحاب النظرات الدينية والفلسفية والقانونية. ويرى مفسرو الأديان والفلاسفة وواضعي القوانين أن فعل الانتحار معارض للتعاليم الدينية من جهة ومخالف للقانون الطبيعي من جهة أخرى. يؤكد أن الإنسان صنعة الله وعلى ذلك فإن الانتحار يعتبر تعد على ملكية الله. ويلاحظ دعاة القانون الطبيعي أن الإنسان ليس ملكاً لذاته وبناء عليه فإنه لا يحق له تعطيم ذاته أو التصرف بها كتحويلها إلى سلعة معروضة للبيع والشراء، أي تحويل ذاته إلى عبد. ولكل فرد الحق في الحفاظ على ذاته وله الحق في ذلك. وإذا كان هناك ثواب أو عقاب بعد الموت فقد لا يضمن الانتحار الهروب من أي منهما. فالموت كما جاء على لسان آدم في الفردوس المفقود Paradise Lost سوف لا يذهب عنا الألم الذي لا بد من دفعه^(١). وتتضمن قضية حق الإنسان في الحفاظ على ذاته عدم تعرضه للعقاب أو الإيذاء الجسدي أو النفسي. ولكن مشكلة العقاب تثير أسئلة عديدة: فما الغرض من العقاب؟ وما هو التعليل العقلي أو المنطقي وراءه؟ ومن له حق فرض العقاب وتحت أي شروط؟ ومن

(١) المقصود هنا بالموت ذلك الذي يحاول تجنب آثامه بالموت إلا أن مفرق يصف الأثم الكائن في جهنم وبخاصة ألم الظلام الدامس على الرغم من وهج نيران الجحيم حيث يقول:

As one great furnace flam'd, yet those flames No light, but rather darkness visible
Served only to discover sights of woe, Regions of Sorrow, doleful shades, where
peace and rest can, never dwell, hope never comes that comes to all; but torture
without end Still urges, and a fiery Deluge, fed with everburning Sulphur unconsum'd:
Such place Eternal Justice had prepar'd for those rebellious, here their prison ordain'd
In utter darkness, and their portion set. As far removed from God and light of Heav'n As
from the center thrice to th' utmost pole.

See John Milton, "Paradise Lost" In his Complete Poems and Major Prose, edited with Introduction and notes by Merritt Y. Hughes, (Indianapolis: The Odyssey Press, 1957), Book 1, p. 213.

سيعاقب ومن سينجو من العقاب؟ وما هي اشكال العقاب؟ وهل للفرد حق في عقاب ذاته؟ وهل هناك أناس يجلدون عقاب أنفسهم بدلاً من معاقبة الآخرين لهم؟
يلاحظ من مجرى تطور الأحداث التاريخية ان قضية العقاب كانت وما زالت مرتبطة بمفهوم العدالة أو الفضيلة أو الخطيئة أو الجريمة. ويعتمد نوع العقاب على المعاقب اذ قد يكون الفرد ذاته أو العائلة أو المؤسسة الدينية أو الدولة. والواقع فان مصادر العقاب متعددة ويصعب رسم خط فاصل بين قضايا العقاب التي تقرها أو ترفضها القوانين الدينية والاخلاقية والمدنية. وغالباً ما لا يخضع العقاب إلى أي من هذه القوانين كالعقاب الذي يفرضه المنتصر في الحرب، أو العقاب الناجم عن اجهاض الثورة وعقاب من هو في السلطة للآخرين، أو عقاب الدولة لبعض افرادها أو بعض أفراد تابعين لدول أخرى. ولكننا هنا ننظر في قضية العقاب بشكل عام بغض النظر عن موضوع الرذيلة أو الفضيلة أو الجريمة، وبغض النظر عن العقاب الناتج عن القانون الديني أو الإنساني أو عقاب الدولة أو الأسرة (العقاب هنا يكون كأساس من الأسس التي يطبق فيها القانون، أو تهيئة للقواعد التربوية أو الاخلاقية) فإن هذه مواضع تجربنا على الدخول في مناقشة قضايا متفرقة من التربية والفضيلة والرذيلة والعائلة والدولة والخطيئة والقوانين الدينية وغيرها. ولكننا سنحد من هذه القضايا وغيرها لننظر في موضوع العقاب من حيث الألم الذي يقع على الفرد من جرائه. وهو في كل الأحوال يعني فقدان شيء معين. فالسجين مثلاً يعاني من ألم فقدان الحرية وهكذا.. ويتعلق الأمر بطبيعة العقاب الذي يعتبر تجنبه حقاً من حقوق الإنسان، والذي إما أن يكون نفسياً أو جسدياً.

يختلف كل من الأخلاقيين وعلماء النفس ومفسري الأديان حول الإجابة عن السؤال لماذا يعاقب الناس؟ ولكنهم لا يختلفون حول طبيعة العقاب من حيث الألم الذي ينتج عنه. والاختلاف واضح بين أولئك الذين يؤيدون ضرورة العقاب من أجل دعم العدالة وبين أولئك الذين لا يجلدون تبريراً له. وقد استمر الجدل بين فئات الدارسين والمدرسين منذ ظهور الفلسفة والفكر الديني وما زال مستمراً. وسواء كان العقاب بمحض القانون أو خارجاً عنه فإنه ظل يمارس بلا فلسفة مميزة حتى القرن الثامن عشر عندما خاض فلاسفة القرن غمار وضع خطوط عريضة لبناء نظرية في العقاب حتى وان اختلفت النظرية عن تطبيقاتها العملية. وعلى ذلك فإن نتيجة الفصل بين النظرية والتطبيق أدت إلى أن ينظر للعقاب كهدف في حد ذاته. اذ أن العقاب في هذه الحالة لا يخدم شيء سوى العقاب ذاته، وليس القانون أو تحقيق العدالة. ويرى أصحاب هذه النظرة أن العقاب الذي

ينزل في فرد ما لفعل خاطيء قام به سوف لا يؤخذ بعين الاعتبار. ولكن الشيء المهم الذي لا بد من أخذه بعين الاعتبار، بناء على هذه النظرة، هو وضع مفهوم العدل في التطبيق العملي بمعنى تحقيق العدل وذلك عن طريق وضع مقياس للعقاب يتناسب مع الفعل الخاطيء والذي، بطبيعة الحال، لا يقع على أحد سوى الذي قام به. أضيف الى ذلك، وهو الاعتبار الآخر الذي يمكن النظر اليه، ان العقاب يكون لخدمة القانون الأخلاقي والقيام به واجب أخلاقي وليس القصد منه خدمة العقاب نفسه. وعلى هذا الأساس فإن (كانت ١٨٠٤ Kant) يستثني الأغراض الناتجة عن العقاب كخدمة العدالة واصلاح المجرم أو تعليم الآخرين الانصياع إلى القانون والا تعرضوا للعقاب، أو لايجاد مجتمع عادل. إن العقاب القانوني عند (كانت) لا يكون وسيلة من الوسائل التي تؤدي الى خير ما، سواء كان ذلك لمصلحة المعاقب أو لمصلحة المعاقب، بل يجب أن يقع العقاب على ذلك الشخص الذي ارتكب جريمة معينة^(١).

إن العقاب بالمثل كما جاء في شريعة حمورابي (العين بالعين والسن بالسن.. الخ)، أو كما جاء في الديانة اليهودية (الجرع بالجرع والحرق بالحرق.. الخ) يفيد معنى التعويض. وهذا يعني أن القاتل يقتل. وأما المسيحية فقد شقت طريقاً آخر بالنسبة لقضية العقاب^(٢).

(١) هناك شرح واف لقضية العقاب في كتاب (كانت) العقل العملي Practical Reason والأمر علاقة بنفده للعقل الخالص. ففي كتابه قد العقل الخالص يرى أن المنطق العام General Logic مبني على غرار أجزاء ملكة المعرفة وهي الفهم Understanding والحكم Judgement والعقل. ويهتم المنطق في جزء التحليلي بمفاهيم الحكم فقط. (ص ١١٧) وعلى ذلك يلاحظ كانت رفضه للمنطق القديم وتحليلاته العقلية ويقسم العالم الى مادة وعقل، ويهتم في التجربة ونتائجها العملية، اذا تمت عملية الفهم بواسطة القواعد (والقوانين) Rules and (Laws) فإن ملكة الحكم Faculty of Judgement تخضع لهذه القواعد (والقوانين).. فمعرفة أن الحياة بداية وأن النفس لها إرادة حرة في اختيار أعمالها وإن العالم قد إبتنى عن موجود أصيل Original Being معرفة تقام عليها الحقائق الدينية والأخلاقية، (ص ٣٢٢). فإن العقل الإنساني بطبيعته منظم، وينظر الى ضروب المعرفة على أنها تابعة لنظام معين. وعليه فإن نقض هذا لا يخدم قيام نظام معرفي.. فاذا استطاع الناس تحرير أنفسهم من (القوالب المنطقية) لأنهم سيحبون أنفسهم يدورون في دوائر مفرغة.. وعندما يؤثر الجانب العملي ونشر قواعده أمام الآخرين.. لأنهم سيحصلون على منافهم دون وجل أو خوف من قبل لجنة المحلفين. « (ص ٣٣٧).

See Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, translated to English by F. Max Muller, (New York: Doubleday and Co., 1966).

(٢) جاء في الإصحاح الرابع من سفر التكوين «قال له الرب لذلك كل من قتل قاتل نسبة أضعاف يتنقم منه». ص ٨، وجاء في الإصحاح الخامس عشر من سفر القضاة «وكان يهد منه في أيام حصاد الحنطة أن شمشون أفقد إمرأته مجدي مزري. وقال أدخل الى أمرائي الى حجرتها. ولكن أباه لم يدعه أن يدخل وقال أبوها إني قلت أنك كرهتها فأعطيتها لصاحبك. أليست اختها الصغيرة أحسن منها. فلتكن لك عوراً عنها. فقال لهم شمشون إني=

فقد أكد السيد المسيح من على جبل الزيتون قائلاً:

سمعت أنه قيل حين يعين وسن يسن، وأما أنا فأقول لكم لا تقارموا الشر بالشر. بل من لطحك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضاً. ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضاً. ومن سخرك ميلاً واحداً فاذهب معه اثنين. ومن سأك فاعطه. ومن أراد أن يفترض منك فلا ترده. سمعت أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك. وأما أنا فأقول لكم أحبوا اعدائكم. باركوا لاعدائكم. احسنوا إلى مبغضكم. وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم.^(١)

وفي موضع آخر خاطبهم قائلاً:

.. لكني أقول لكم أيها السامعون أحبوا اعداءكم، أحسنوا إلى مبغضكم. باركوا لاعدائكم، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم. من ضربك على خدك فاعرض له الآخر أيضاً. ومن أخذ رداك فلا تمنه

• يريه الآن من الفلسطينيين اذا حملت بهم شرًا. وذهب شمشون وأمسك ثلاث مئة ابن آوى وأخذ مشاهل وجعل ذئباً إلى ذئب ووضع مشعلًا بين كل ذئبين في الوسط. ثم أضرم المشاهل ناراً وأطلقها بين زروع الفلسطينيين فأحرق الأكنداس والزرع وكروم الزيتون، فقال الفلسطينيون: من فعل هذا. فقالوا شمشون صهر التمني لأنه أخذ امرأته وأعطاها لصاحبه. فصعد الفلسطينيون وأحرقوها وأباهما بالنار. فقال لهم فلعنم هذا لأن اتقم منكم وبعد أكف. وضرهم ساقاً على فخذه ضرباً عظيماً. ثم نزل وأقام في شق صخرته (ص ٦٠٤).

وجاء في الإصحاح التاسع من الملوك الأول أن الله قد خاطب سليمان قائلاً: وأنت إن سلكت أمامي كما ملك داود أبوك بسلامة قلب واستقامة وصملت حسب كل ما أوصيتك وحفظت فرائضي وأحكامي فإن أقيم كرسي ملكك على إسرائيل إلى الأبد كما كلمت داود أباك قائلاً لا يُلدِم لك رجل عن كرسي إسرائيل. إن كنتم تنقلبون أنتم أو أبناؤكم من ورائتي ولا تحفظن وصاياي، فرائضي التي جعلتها أمامكم بل تذهبون وتبهضون آلهة أخرى وتسجدون لها فإن أقطع إسرائيل عن وجه الأرض التي أعطيتها لإسرائيل الذي قدسته لإسمي أنفي من أمامي ويكون إسرائيل مثلاً وهزأة في جميع الشعوب. وهذا البيت يكون عبرة.. (ص ٥٤٩ - ص ٥٥٠).

وجاء في الإصحاح التاسع من سفر الملوك الثاني ودعا الشبع النبي واحداً من بني الأنبياء وقال له شُدَّ عَقَبُوكَ وخذ قبينة الدهن هذه يديك واذهب إلى راموث جلعاد، وإذا وصلت إلى هناك فانتظر هناك ياهو بن يهو شافاط بن غشي وأقمه في وسط أعمواته وأدخل به إلى مخدع داخل مخدع، ثم خذ قبينة الدهن وصب على رأسه وقل هكذا قال الرب قد مسحك ملكاً على إسرائيل. ثم افتح الباب وأمر ب ولا تنتظر. فإنتطلق الغلام أي الغلام النبي إلى راموث جلعاد ودخل وإذا فراد الجيش جلوس. فقال لي كلام ملك يا قائد. فقال يا هو مع من منا كلنا. فقال ملك أيها القائد. إسرائيل. فضرِب بيت آخاب سيفك واتقم لدماء عبادي الأنبياء ودماء جميع عبيد الرب من يد إيزابيل.. (ص ٥٩٧ - ص ٥٩٨).

هذه المقتطفات من الكتاب المقدس: كتب العهد القديم والعهد الجديد، مترجم عن اللغات الأصلية (بيروت: جمعيات الكتاب المقدس في الشرق الأدنى، ١٩٧١).

(١) إنجيل متى، الإصحاح الخامس، ذكر في المرجع السابق، ص ٨ - ص ٩ من كتب العهد الجديد.

ثوبك ايضاً. وكل من سألك فأعطه. ومن أخذ الذي لك فلا تطالبه. وكما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا أنتم أيضاً بهم هكذا. وإن أحببتهم الذين يحبونكم فأني فضل لكم. فإن الخطاة أيضاً يفعلون هكذا. وإن اقترضتم الذين ترجون أن تستردوا منهم فأني فضل لكم. فإن الخطاة أيضاً يقرضون الخطاة لكي يستردوا منهم المثل. بل أحبوا اعدائكم وأحسنوا واقرضوا وأنتم لا ترجون شيئاً فيكون أجركم عظيماً وتكونوا بني العلي فإنه منعم على غير الشاكرين والاشرار. فكونوا رحماء كما أن أبائكم رحميم...^(١)

والمسيحية هنا لا تعترف بالانتقام ولا تؤمن بالعقاب كوسيلة من وسائل تحقيق العدالة، بل على العكس من ذلك تماماً فهي عبارة عن دعوة للحب حتى مع الأعداء. وقد لوحظ صدى هذه القضية في قصة الحرب والسلام Peace and War لتولستوي حيث قالت الاميرة ماري للامير اندرو: «انس واصفح، اننا لا نملك الحق في عقاب أحده» ويذهب تولستوي لنقطة أبعد من هذه ليؤكد أن «الناس المشتركون في الحرب بموجب عاداتهم وسمااتهم وظروفهم وأهدافهم، يتخيلون أن ما يفعلونه يحض ارادتهم الحرة، ولكنهم في الواقع لا يزيدون عن كونهم أداة طيعة للتاريخ»^(٢). ولكن النظرة المسيحية للعقاب قد لا تنحصر بالفرد فقط بل تمتد لتشمل الدولة أيضاً. ويؤكد القديس بولس أن العقاب من اختصاص الله وإن الرب سيعاقب المسيء سواء كان فرداً عادياً أم حاكماً. وقرأ المرء في أعمال الرسل:

ففرس بولس في الجمع وقال لها الرجال الأخوة اني بكل ضمير صالح قد عشت لله الى هذا اليوم. فأمر حنايا رئيس الكهنة الواقفين عنده أن يضربوه على فمه. حيث قال له بولس سيضربك الله أيها الحافظ للمبعض. أفأنت جالس تحكم على حسب التاموس وأنت تأمر بضربي مخالفاً للتاموس...^(٣)

ويحاول هيجل Hegel توضيح الغموض الناجم عن قضية تعويض العقاب حيث يرى أن المجتمع الذي يغيب فيه القانون، ويغيب فيه المسؤول عن تنفيذ القانون، يأخذ العقاب فيه دائماً معنى الانتقام، ويعوض من وقع عليه العقاب بالانتقام من ذلك الذي

(١) إنجيل لوقا، الإصحاح السادس، ذكر أعله، ص ١٠١ - ص ١٠٢ .

(٢) Lev Tolstoy, War and Peace, translated into English by L. and A. Maude, (New York: Washington Square Press, 1972), Book 10, p. 359.

(٣) الاصحاح الثالث والعشرون من أعمال الرسل، ص ٢٣٤ من الكتاب للقدس المذكور سابقاً.

كان سبباً في العقاب (المجرم)، وعلى ذلك، يرى هيغل، أن التعويض في هذه الحالة لا معنى له، وذلك لأن التعويض قد تحول إلى قضية شخصية بحتة. ويمتقد هيغل، أن القضية يمكن أن تحل إذا كان هدف العقاب هو تحقيق العدل. فإذا كان الفعل ضد الجريمة يحمل معنى الانتقام، فإن الانتقام بهذه الحالة، معنى ضحياً لارساء الحق ولكنه ليس حقاً فعلياً أو حقيقياً، إذ لا يوجد مبرر للانتقام. إن الذي يحق الحق للمعتدي عليه هو القانون وهيئة القضاة وليس شخصاً أو فرداً أو مجموعة من الأفراد من غير القضاة. وفي هذه الحالة فقط يتصلح الحق مع ذاته عن طريق العقاب. ويرى هيغل أن القاعدة التي يقوم عليها الحق هي العقل الذي يعتمد أصلاً على الإرادة. وبما أن الإرادة هنا هي إرادة حرة فالحرية هي جوهر الحق وهدفه، ويؤلف نظام الحق التطبيق العملي للحرية وتحقيقها في الواقع، وهنا يظهر العالم العقلي من ذاته مشكلاً عالماً طبيعياً ثانياً^(١). وعلى ذلك يقيم هيغل نظريته في العقاب كما عرضها في كتابه فلسفة الحقوق Philosophy of Right ففي الفترة ٩١ من الترجمة الإنجليزية يقول:

يمكن للإنسان أن يتعرض للإلزام والتعليب، كأن يتعرض جسمه أو أي من أعضائه الخارجية لقوة الآخرين، إلا أن الإرادة الحرة لا يمكنها التعرض للإيذاء إلا إذا سلخت نفسها عن موضوعها الخارجي أو انحازت عن غرضها في تحقيق الموضوع. إن الإرادة التي تسمح لذاتها بالتعرض للإيذاء هي وحدها التي تسمح أن يتعرض لها العقاب والإيذاء وليس شيء آخر^(٢).

ولكنه يذكرنا في الفقرة ٩٣ من نفس الكتاب أن الإيذاء في حقيقة أمره فعل مدمر للذات ومتواجد في عالم الواقع من خلال حقيقة أنه لا يجب فعل الأذى إلا فعل مثله. وعليه فإن العقاب لا يعتبر حقاً تحت ظروف معينة، حقاً فحسب، بل ضرورة وذلك لسحق فعل العقاب الأول^(٣). ويكرر هيغل الأمر في الفقرة ٩٤ بالقول:

إن الحق للطاق هو حق بالإيذاء، وذلك بأن وقع الفعل الخاطئ، ما هو إلا عبارة عن استعمال القوة ضد حرتي في عمل الأعمال الخارجية. إن صيانة هذه الحرية ضد استعمالات القوة تحتاج إلى أعمال خارجية

(١) George W. F. Hegel, Philosophy of Right, Translated into English by T. M. Knox, (London: Oxford University Press, 1974). p.20. First published by Clarendon Press in 1922.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٧.

وأعمال قوة شرعية لمقاومة القوة الأساسية^(١).

قد تكمن مأساة العقاب في أنه لا يزيد عن كونه عملاً شريراً لوقف عمل شرير آخر. فالقاتل الذي يقتل شخصاً آخر يعرض عقابة إلى أن يقول المجتمع (القانون أو هيئة القضاة) القيام بعمل إجرامي آخر وهو قتل القاتل. وإذا كان الغرض من وراء قتل القاتل هو تعليم الآخرين بأن الجريمة شر لا بد من الاعتماد عنه، إلا أن المجتمع في هذه الحالة يرتكب جريمة أخرى وإن اختلفت عن الأولى، وعليه فإن الجريمة تولد جريمة أخرى وهكذا دواليك. قد يكون لهذه القضية علاقة في تناقض مفهومي العدالة Justice من جهة والرعاية أو الحماية Expediency من جهة أخرى. ففي الحوار الذي رواه ثوسيدس Thucydies على لسان كليون Cleon يقرأ المرء بأن كليون قد طلب من المحكمة الاثينية إنزال أشد العقوبات على المتمردين ضد أثينا، لأن تمردهم لم يكن إلا نتيجة الحقد والحسد والغيرة، وعليه فهم يستحقون العقاب. ويؤكد كليون أنه إذا أخذت أثينا (المحكمة الاثينية) بنصيحته فإن النتيجة الحتمية لذلك إنما هو تحقيق العدالة من جهة وحماية المتمردين من جهة أخرى. فإذا كان المتمردون على خطأ فلا بد من عقابهم. ويحتج أحد القضاة بحجة أن القضية ليست مسألة عدالة بقدر ما هي مسألة رعاية: إن القضية لدى القاضي تنحصر في جعل المتمردين أفراداً خادمين للمصلحة العامة الاثينية ليس الا. ويؤكد القاضي أنه أفضل لأثينا أن تغض الطرف عن العدالة في سبيل حماية ورعاية المتمردين حتى وإن كان في عقابهم عدلاً. ويؤكد القاضي أن المصالحة بين العدالة والرعاية التي يتحدث عنها كليون ليس لها دليل عملي في عالم الواقع^(٢).

ويرى النفعيون من أمثال Bentham وجون ستورات مل J.S.Mill ضرورة تقديم مفهوم العدالة على مفهوم الحرية أو الرعاية. فيؤكد (مل) أن قضية العدل تتضمن في إحدى عناصرها الرغبة في العقاب. إن مجابهة الشر بالشر عند (مل) قضية ذات ارتباط بتحقيق العدل. وهو يعتقد أن القاعدة التي تنص على إعطاء كل ذي حق حقه كإعطاء الخير لمن يستحق وإعطاء الشر كعوض لفعل الشر لا يتضمن العناصر الأساسية لتحقيق العدل فحسب بل الأكثر من هذا وذاك فإنه يضع مفهوم العدالة فوق مفهوم الحماية أو الرعاية^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٦٧ .

(٢) Goutted in the Encyclopedia of the Great Ideas, chapter 74, vol. 11, p. 491, the chapter entitled "Punishment".

(٣) John s. Mill, On Liberty, Edited with and introduction by Currin V. Shelds, (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., 1965), pp 91-141.

إن قضية العدل داخل المجتمع وتحقيقها بلاد عقاب قضية لها صداها في كتابات كل من أفلاطون وجون لوك وروسو. ففي محاورة الجمهورية يهدف أفلاطون الى تثبيت العدل في المجتمع. ويستدل القارئ من خلال تماور المتحاورين الى أن هدف العقاب عند أفلاطون إنما هو من أجل إقرار العدل^(١). وفي محاورة بروتا غوراس Protagoras يناقش أفلاطون قضية أثارها بوتا غورس مقادها أننا لا نستطيع عقاب شخص مجرم لأنه قام بفعل إجرامي، وذلك لأن فعله الإجرامي أصبح من فعل الماضي ولا يحق لنا معاقبة شخص لأنه ارتكب خطأ في الماضي ومن الصعب أن يقوم به في المستقبل. وإذا أردنا منع وقوع الجريمة علينا أن نعلم الناس أن لا يقعوا في شباك أفعال الخطأ مستقبلاً وهذا هو دور المثقفين والمربين^(٢). ويلاحظ من قراءة محاورة القوانين أن أفلاطون Plato يأخذ بنصيحة بروتا غورس في المحاورة المذكورة أنه لا يوجد حق لأحد في ابتغاء العقاب على شخص آخر قد فعل فعلاً شريعاً في الماضي^(٣). ولكنه يضيف في موقع آخر من المحاورة على أن العقاب، إن حدث، فلا بد من أن يكون على قدر الفعل الشرير وعليه فإن عقاب الموت عند أفلاطون يجب أن لا يكون إلا عند الضرورة القصوى^(٤). وعلى ذلك فإن أفلاطون لا يفصل بين تعويض الفعل الشرير أو اصلاح القائم بفعل الشر. ففي محاورة جورجياس

(١) يرى غلوكون في حوار مع سقراط كما أتى في جمهورية أفلاطون أن التمدني متأثر للثاء، ولكن عاقبته رديئة. لأن الشر الناشئ عن وقته يبرو كثيراً على الخير الناجم عن الترافه. ولما بعدما ظلم الناس بعضهم زمناً طويلاً...، أو إن الأفضل.. إنفقوا ان لا يظلموا ولا يظلموا.. وهكذا نشأت العدالة، وهي حلقة متوسطة بين الأفضل وهو التمدني دون عقوبة، وبين الأرقاء، وهو الأنظلام مع السجر عن الإنفاق. أفلاطون، الجمهورية، نقلها الى العربي حنا عياد (بيروت: دار القلم)، ط٢، ص٤٥ - ص٤٦.

(٢) يلاحظ قارئ محاورة بروتاجوراس ان أجراءها الثلاثة الأولى تركز على أنه لا يوجد وإنسان يقوم بفعل الشر طواعية، بمعنى أنه يعتقد أن ما يفعله هو عمل شرير. ويختتم أفلاطون هذه القضية بقول سقراط ان التفضيلة علم وحكمة والرهيلة جهل وشر. فإن الإنسان الشرير لا يصبح شريراً إلا عند الضرورة. أنظر في:

Plato, "Protagoras", In Collected Dialogues of Plato, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, (Princeton: Princeton University Press, 1982, 1961), eleventh printing. pp. 308-352. Protagoras was translated by W. K. Guthrie, Middlesex: Penguin Classics, 1956.

(٣) يقول الاثيني في الفصل الخامس من محاورة القوانين: «أما بالنسبة الى طينان أولئك الذين يرتكبون الاخطاء القابلة للإصلاح، فينبغي قول كل شيء أن تكون متأكدين أنه ما من معطى يرتكب الخطأ عن روية وتفكير، وذلك أنه ما من إنسان يمكن أن يقبل أسوء الشروط على أغلى ما يملك، في أقل تقدير. وأغلى ما يملك كل إنسان - كما قلنا - هو (نفسه). وإذا فلتأكد من أن أحد لا يمكن أن يهدف عن تخطيط هادف، الى أن يقبل أسوأ الشرور على ذلك الذي هو أضمن شيء يعيش معه طوال حياته. وأفلاطون، القوانين، نقلها عن الترجمة الإنجليزية محمد حسن ظاها (القاهرة: مطابع الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٦)، ص ٢٤٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٩٣ - ص ٣٠٨.

Gorgias يتحدث سقراط عن العقاب بأنه عبارة عن تصحيح لموقف غير عادل. فالهارب من العقاب نتيجة ارتكابه لفعل شرير يرتكب شراً لذاته أكثر بكثير من ارتكابه للجرمة. إن الذي يعاقب يعاني ولكن معاناته عدل، أي أن العدالة قد تحققت. إن القاضي الذي يعاقب فانه يشفي الروح تماماً كما يشفي الطبيب مريضه. وعلى ذلك يرى سقراط ان المجرم الذي يعلم أنه غير عادل ويظل بلا عقاب يظل عالقاً في الظلم^(١).

إن قضية عدالة العقاب أو قضية العادل تبرر عقلياً ضرورة وجود العقاب واستعماله. إن مهمة للمعاقب على حد قول سقراط، هو التأكد من نتائجه، أي أن المعاقب قد انتفع من العقاب الذي نزل به أو أنه كان مثلاً يعتبر به الآخرون. وعلى هذا الأساس فإن مهمة المعاقب اذن النظر الى المستقبل وليس الى القاضي. وقد أكد توماس هوبز على أن الناس لا ينظرون الى الأفعال الشريرة بل الى نتيجة هذه الاعمال مستقبلاً، سواء كان نتيجة هذه الأعمال مستقبلاً، سواء كان نتيجة هذه الأعمال شراً أم خيراً، وعليه يرى هوبز أننا لا نوقع العقاب إلا من أجل اصلاح الشرير أو توجيه الآخرين، وما عدا ذلك فان العقاب يعتبر أمراً عذابياً صرفاً^(٢). ويرى هوبز أن الهدف الأول والأخير من العقاب إنما هو وقف الإجرام والإصلاح وتحقيق السلامة العامة. والعقاب عنده لا يزيد عن كونه شراً تفرضه السلطة العامة على أولئك الذين يخالفون القانون. ويرى هوبز أن القانون الذي لا يلازمه عقاب لا يعتبر قانوناً على الإطلاق وإنما هو مجرد كلمات ليس إلا. إن وقف الجريمة، عن طريق العقاب، لا يعني التعدي على الأفراد بقدر ما يعني الحفاظ على السلامة العامة ودفع الخطر عنها^(٣).

وبناء على القانون الطبيعي يرى (جون لوك) ضرورة عقاب من يخالف القانون بالقدر الذي تعدى فيه حدود القانون الذي خرقه. إن قانون العقاب عنده لا ينطبق على الانسان في الحالة الطبيعية فحسب، بل يمتد ليشمل المجتمع الإنساني بكامله وفي ذلك يقول:

(١) Plato, "Gorgias," in Collected Dialogues of Plato, mentioed above, pp. 229-307.

(٢) Thomas Hobbes, Leviathan, edited with an Introduction by C. B. Macpherson, (London: Penguin books, 1968), Part 1.

ينطلق هوبز من قانون أساسي طبيعي ينحصر في حق الإنسان في الحياة السلمية وينته بقانون آخر ينص على حق الإنسان في الدفاع عن حالة السلم. (فصل ٤، جزء (١) ص ١٩) ويؤكد هوبز ان القانون يجب أن يكون معلوماً للجميع ويخضع له الأصحاء والمقاتلين، اذ لا يوجد قانون معروف عند الأغبياء أو القصر من الأطفال. (الفصل ٢٦ من الجزء (٢)، ص ٣١٧).

(٣) ان القوانين غير المكتوبة عن هوبز هي قوانين الطبيعة. المرجع السابق (الفصل ٢٦، ص ٣١١ - ص ٣٣٥).

.. وعليه فإن مجتمع الرفاه لا يتحقق إلا عن طريق القوة (قوة القانون) التي تعاقب كل من يتخطى حدود الآخرين داخل المجتمع - وكذلك فللمجتمع الحق في عقاب أي فرد يوقع ابتلاء على أحد أفراد المجتمع حتى وإن كان من خارج أعضاء المجتمع (أي من مجتمع آخر) - وذلك حفاظاً على ملكية أفراد المجتمع بكافة الوسائل الممكنة..^(١).

وأما (روسو) فيرى ان على رجل الدولة أن يعرف جيداً كيف يمنع الجريمة. وهو يعتقد أن هدف العقاب إنما هو إصلاح حال المجرم. ويؤكد روسو أنه لا يوجد أحد في وضع مرضي لا يمكن إصلاحه. ولكنه يعتقد أنه لا يوجد حق للدولة في قتل أي من أفرادها حتى يكون عبرة للآخرين. ويناقش روسو قضية الحق في الحياة والموت في الفصل الخامس من الكتاب الثاني من العقد الاجتماعي. ويتحدث عن عقوبة الاعدام بما يلي:

ان عقوبة الاعدام ما هي الا اشارة لضعف الدولة. انه لا يوجد انسان (أي انسان) بلا قيمة بحيث لا يمكن تحويله الى انسان ذي فائدة ونفع لممل شيء ما. إن لنا الحق في القتل، على سبيل المثال فقط، لأولئك الذين لا يستطيعون حماية أنفسهم من الخطر^(٢).

والواقع فإن قضية سبب العقاب، وليس العقاب ذاته، هي التي أدت بالمفكرين والفلاسفة الى النظر في طبيعة العقاب الذي يمكن أن يقع على فاعل الشر سواء كان الفعل نتيجة خطيئة أو جريمة أو أي عمل شرير، وسواء كان المعاقب هو الله أو الدولة أو الشخص نفسه. والنظر في طبيعة العقاب يثير قضية أخرى تتعلق بماهية العقاب وقياسه بحيث يكون موازياً للفعل الشرير. فالعقاب الذي يستعمل لتغيير فعل شرير يختلف عن ذلك الذي يستعمل كعقوبة لفعل ما أو بقصد الصالح العام أو السلامة العامة. والعقاب، بناء على ذلك لا بد له من أن يناسب الجريمة ولا يناسب حالة المجرم من حيث امكانية الاستفادة من العقاب. وعلى ذلك يعارض كل من (هيجل) و (كانت) قضية عقوبة الموت من حيث أن مثل هذا العقاب لا مبرر له على الاطلاق، فهو لا يشفي المجرم أو يشفي فعله الاجرامي. ويؤكد أيضاً أن موت المجرم لا يحمي المجتمع من الإجرام. إن مقتل فرد واحد قام بعملية قتل لا يبرر ضرورة قتله. ويعارض (هيجل) أصحاب نظرية العقد الاجتماعي الذي أبرمه

John Locke, The Second Treatise of Government, edited by Thomas Peardon, (١)
(Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1952), p.49.

Jean-Jacque Rousseau, The Social Contract and Discourse on the origin of (٢)
Inequality edited and with Introduction by Iester Crocker, (New York: Washington
Square Press, 1967), Book 11, Chapter 5, pp. 38-37.

الأفراد بينهم كما قرر بذلك كل من (هوبز) و (لوك) و (روس)، وهو أحد اعلام النظرية التعاقدية، رفض عقوبة الموت بحجة أننا إذا قبلنا هذه العقوبة فأننا نتحول تلقائياً إلى قتل. وحتى لا تقع في هذا الشرك (أي أن لا نكون قتل) ونحني أنفسنا فحسب بل نتأكد من أن لا أحد من أطراف العقد سموت شتقاً^(١). ولكن معارضة هيجل لأصحاب النظرية التعاقدية فهي نابعة من أنه لا يعترف بوجود عقد مبرم بين الأفراد، وبين الفرد والدولة. أضف الى ذلك أن هيجل لا يرى أن واجب الدولة حماية الأفراد والسهر على مصالحهم، بل على العكس من ذلك تماماً فإن من واجب الأفراد حماية الدولة وطاعة قوانينها، وعلى ذلك يجد هيجل أنه لا مانع من أن تفرض الدولة عقوبة الموت على افرادها الذي يخلون بقوانينها.

وعلى هذا الأساس ينظر الفلاسفة الى العقاب وضرورته من أجل العدالة بينما يرى آخرون أن العقاب يحقق منفعة المجموع وتحقيق السلامة العامة. وسواء كان الغرض من العقاب تحقيق العدالة والسلامة العامة يبقى مفهوم العقاب عند تحليل مقايسه والعمل بها غاية في التعقيد. فإذا كان سقراط قد التزم في مقياس العقاب الذي نزل به بحجة طاعته للقانون واعتراه بعدالة ما نص عليه القانون، فإن آخرين قد رفضوا طاعة القانون غير العادل، فقد أكد القديس اوغسطين وغاندي ومارتن لوتر كينج أنهم يرفضون طاعة القانون غير العادل. ومع هذا وذاك فإن الباحث هنا لا يرفض ما يقره القانون من عقاب ولكنه يرفض ما لا يقره القانون كالعرض لايذاء النفس أو الجسد والذي غالباً ما لا يكون له مبرر على الاطلاق. إذ أنه من حق الانسان أن يعامل كإنسان أمام القانون وينال عقاب القانون. وإذا حاول الباحث القيام بعملية ربط بين النظريات التي نوقشت في الفصل الاول من هذا الكتاب بحق الانسان في الحفاظ على ذاته من حيث عدم تعرضه للعقاب وضمان ذلك في الواقع العملي، فإن النظرة الارسطوية وتركيزها على النفس الإنسانية من حيث هو جوهر وجود الإنسان دون النظر الى الجسد، أو بالأحرى فإن هذه النظرة قد جعلت من النفس الإنسانية علة وجود الجسد فالنتيجة الحتمية هي تقسيم المجتمع الى سادة وعبيد تماماً كالفصل بين النفس والجسد. وعلى ذلك فقد نظر ارسطو الى العبيد كآلات مملوكة لسادتهم فاقتدي الحرية، وبالتالي فهم فاقدون حقوقهم في الحفاظ على ذواتهم وذلك لانه ليس لهم حقوق معترف بها.

(١) المرجع السابق.

وقد يكون في الارادة العملية الكائنية التي تجمع بين الفعل والفكر قاعدة لضمان حق الانسان في الحفاظ على ذاته. واذا كانت جملة أفعال الإنسان وتصرفاته العرضية غير الختمية، فإن الارادة العملية قادرة على خطط طريق لمعالجة حق الإنسان في الحفاظ على ذاته كما سنلاحظ في المحاولات التي ما زالت جارية لاصلاح ما يمكن اصلاحه في هذه القضية عند البحث في العصور الحديثة والمنظمات التي تهتم في قضايا حقوق الانسان. وأما صراع عواطف هوبز وما ينتج عنها من إرادة مقرونة بالروية والتدبر قد تضمن للانسان الفرد الحفاظ على ذاته دون النظر إلى الحفاظ على ذوات الآخرين. «فحرب الكل ضد الكل» وهي الحالة الطبيعية التي اخذها هوبز بعين الاعتبار لا ينظمها الا العقد المبرم بين الأفراد وصاحب السادة. وعلى ذلك فإن صاحب السيادة، على المدى الطويل، هو الذي يمثل القانون الاعلى الذي يحافظ على الجميع. ولكن التطبيق العملي لهذه النظرية يربنا بوضوح أن الحفاظ على صاحب السيادة من قبل الافراد هو النافذ. وهكذا فإن صراع عواطف هوبز تعيد التقسيم الكلاسيكي القديم عند البحث في فئات الناس وتقسيماتهم من حيث الحصول على القوة والشهرة، الأمر الذي يقي حالة الحرب بينهم. وقد يكون في الوحدة الكلية الشاملة عند اسبينوزا طريق للحفاظ على الذات الفردية. فإذا اخذنا بعين الاعتبار ان الانسان كل واحد له حقوق إنسانية، وعلى رأسها حقه في الحفاظ على ذاته، فإن التناقض بين عنصرين (من يستحق ومن لا يستحق) يمكن ان يؤدي الى تحطيم احدهما للآخر. وعلى ذلك فإن الأخذ بالكلية الشاملة قد تدهب وجود المتناقضات بين بني البشر وبالتالي قد ينظر كل منهم الى الآخر نظرة متساوية عند البحث في قضية حق الانسان في الحفاظ على ذاته. ولكن علينا ان نبقى في الأذهان سؤالاً واحداً هاماً وهو اذا كان بالإمكان أخذ هذه النظرية بعين الاعتبار على الصعيد النظري فإلى أي حد يمكن أن تكون على الصعيد العملي؟

وقد يكون في تجربة كل من (لوك) و (هوبز) مصدراً لتأكيد حق الإنسان في الحفاظ على ذاته. فإن صحت فرضية جون لوك من أنه ليس هناك إطار معين للمعرفة الإنسانية كأن يكون إطار الدين أو القانون، بل أن منبعها هي التجربة العملية. وفي الواقع فقد لعبت التجربة دوراً هاماً في الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي منذ عصر النهضة في أوروبا وما تلاه من ثورات منذ القرن السابع عشر. وقد تكون التجربة الأمريكية منذ كتابة دستور الدولة وتأسيس الجمهورية دليلاً واضحاً على التجربة فيما يخص حقوق الإنسان بصفة عامة وحق الإنسان في الحفاظ على ذاته على الرغم من تعثر هذه الخطوات التي ما

زالت في طريقها لتحقيق هدف حقوق الإنسان بشكل عام. والفهم الإنساني الناتج عن الإحساس فيما يؤكد ديفيد هيوم ينطبق الى حد كبير على تجارب المجتمعات الغربية في هذا المجال. فالتفريق بين ما يعتبر حقاً للإنسان وما ليس كذلك يمكن تمييزه عن طريق التصورات العقلية كالتفريق بين تصورنا للإنسان «غارق في الحب وآخر يتحدث عن شعور الحب فقط».

أما (دارون) ونظريته في الانتخاب الطبيعي فسوف تعيدنا الى قضية صراع الجنس البشري مع بعضه بعضاً حتى تكون الحياة والحق والقوة والسمعة والشرف وما الى ذلك من مفاهيم مقصورة على الافضل والانسب. وإذا كان الأمر مفروض على الإنسان لأن ذلك ما اقتضته الطبيعة، فإن النظرية الداروينية تعيدنا الى القانون ذي الإطار الواحد الذي لا يقوى الإنسان على الخروج منه، وبالتالي فإن قضية استسلام الإنسان لواقع الصراع بينه وبين الآخرين تصبح ضرورة ملحة، وعليه فإن استبعاد التجربة وعدم التقيد بالإطار الدارويني يقودنا حتماً الى عدم البحث في قضية حق الإنسان في الحفاظ على ذاته الا بمقدار ما قررت له الطبيعة ذلك. فالضعيف والمجنون والمعتوه والذين لا يقدرون الحفاظ على ذواتهم ليس لهم من سبيل لذلك. وهذا يعيدنا الى قضية الإسترقاق الذي تحدث عنها توينبي على الرغم من أن استرقاق الإنسان لأخيه الإنسان قد تعارف عليه بنو البشر في مجرى التطور التاريخي، وتنبهوا اليه أخيراً على أنه عمل لا أخلاقي إلا أننا نلاحظ بعض المجتمعات في القرن العشرين ما زالت تمارس الإسترقاق وإن اختلفت الصورة الإسترقاقية القديمة.

وحق الإنسان في الحفاظ على ذاته قد يتم من خلال مقايضة آدم سمث وهو ما شكل في جوهره أساس النظام الرأسمالي. فالنفعية الفردية التي ينشدها الأفراد من خلال تعاملهم معاً ومقايضتهم للأشياء التي يصنعونها وعلى ذلك يمكن بناء قاعدة حقوق إنسانية مؤداها «قايضتي بمقدار مقاضيتي لك، أي أعطيتني ما أستحق حتى أعطيتك ما تستحق». ولكن هذه النظرية التي رسمها آدم سمث في كتابه ثروة الأمم لا تروق للمدرسة الماركسية التي تؤمن بأن قاعدة المقايضة السمثية لا تجدي نفعاً حيث يؤدي الأمر الى استغلال طرف للطرف الآخر أثناء عملية المقايضة كالمقايضة التي تتم بين العامل الذي لا يملك سوى قوة عمله وبين الرأسمالي الذي لا يملك سوى قوة رأسماله، الأمر الذي يسفر عن إستغلال الرأسمالي للعامل وبالتالي فلا مناص من أن يكون هناك طبقتين: أحدهما مستغلة والأخرى مستغلة. ومع ازدياد الهوة بين الطبقتين لا بد من الصراع الدامي بينهما.

وترى الماركسية إن هذا الصراع لا ينتهي إلا بإيجاد المجتمع اللاطبقي بقيادة الطبقة العمالية (البرولتاريا) ويرى الباحث أن المعضلة الكبرى تكمن في خلق مجتمع الوفرة القائم على مبدأ «من (إن) كل بحسب عمله ولكل بحسب حاجته» الذي يكتنفه شك كبير عند الحديث عن حقوق الإنسان ومنه حق الإنسان في الحفاظ على ذاته. ويلاحظ أن التطبيق العملي لزorc الفكر الماركسي في الدول التي اتخذت من ذلك منهجاً لها أن قضية الحفاظ على الذات كانت وما زالت مقصورة على أولئك الذين في يدهم مجربات الأمور والتحكم بها.

وأما مجتمع ابن خلدون فينص بصراحة على رفعة النسب والعلاقات القرابية التي تمجد ليس حقوق الفرد فحسب، بل تمجد تقسيم الأفراد إلى «أصيل» و «حقير» واعتماداً على العصبية فإن أهمية الفرد وقيمه في مجتمع ابن خلدون، لا يستمد من ذاته وإنسانيته بل من مقدار عصبية التي تؤهله الانخراط في المجموعة القبلية. وعلى ذلك فإن صراع العصبيات لا تؤدي إلا إلى مزيد من الشك والريبة بين الأفراد وبالتالي فهم في حالة حرب مع أنفسهم تماماً كالحالة الطبيعية عند توماس هوبز، الأمر الذي يقف حجر عثرة في سبيل قواعد عامة للحفاظ على الذات الفردية أو الحقوق الإنسانية بشكل عام.

(٣)

حقه في تقرير إرادته

يجد الباحث عند قضية حق الإنسان في تقرير إرادته تداعيل متغيرات عدة قد لا يكون الإنسان طرفاً فيها. وسوف نركز هنا على المفهوم النظري لقضية مصير الإنسان من حيث علاقتها بالارادة الحرة والضوابط التي تقيدها. ونحن هنا ننظر إلى المصيرين الفردي والجماعي سواء تمثل المجموع في همة دينية أو عرقية أو اجتماعية أو سياسية أو ما شابه. إن قضية الصراع الدائر حول مفهوم حرية الإرادة الإنسانية يلقي ظلالاً على نظرية الإرادة نفسها. وكما إن قضية الخيار لها علاقة بقضية الحرية فإن للحرية ارتباط وثيق بطبيعة الإرادة. ومع هذا وذاك فإن أولئك الذين يؤكدون أن الأفراد يستطيعون أن يكونوا أحراراً ينكرون في الوقت نفسه حرية الإرادة. وفي ذات الوقت يلاحظ أولئك الذين يفرقون بين الإنسان والحيوان بناءً على أن الإنسان وحده هو الذي يملك إرادة خاصة به. وفي خضم هذه الآراء المتعارضة والمتصادمة يزداد الأمر تعقيداً عند النظر في مفهوم

الحرية نفسه وبخاصة لدى أولئك الذين ينظرون الى الإرادة من وجهة نظر تحقيق الحرية مما يؤدي بهم الوصول الى نتائج مختلفة. فللحرية تعاريف ومعان متعددة بتعدد وجهات النظر الدينية والميتافيزيقية والنفسية والاعلاقية والطبيعية وغيرها. فما تراه الوجهة الدينية حرية تراه نظرة أخرى غير ذلك وهكذا. ولكن الذي يخفف من شدة الوطء هذه، ان هناك شبه اجماع حول مفهوم الحرية الذي يتعلق بالطبيعة أو بالسياسة، بالمعنى الذي يستطيع المرء القيام بعمل ارادي دون أي قيد ولكن المشكلة تتفاقم اذا علمنا أن الفعل الارادي يتبعه بالضرورة حرية عدمية، لان حرية الفعل تعتمد على كيفية حدوث الفعل أو كيفية تأثيره على فعل آخر أو يعتمد على أسباب خارجية ساهمت في وقوع الفعل. مشكلة حرية الإرادة تنبع من جوانب عديدة أهمها يمكن أن يقال عنه أنه جانب نفسي وآخر ميتافيزيقي. ويلاحظ أن بحث هذه الجوانب يتطلب النظر في قضيتي العلة (السبب) والضرورة. ويمكن التمييز بين العلة والمعلول أو الاختلاف بين ما هو محدد مسبقاً أو ما هو تلقائي، وعندئذ تكون قضية الحرية قضية ميتافيزيقية. أما الحديث عن نوعية الحدث أو الفعل الذي قام به انسان بروية وتدبر وادراك فهذا أمر يخص الجانب النفسي، اذ أننا لا نتساءل عن حرية الإرادة لدى الحجر أو النبات لأننا نعتقد أن هذه الاشياء فاقدة للحرية وللإرادة الذاتية.

والواقع فان الفرق بين العمل والنظر يظهر لنا متغيراً جديداً لا بد من أخذه بعين الاعتبار. هذا المتغير الجديد هو الذي يربط بين طرفي العمل الناتج عن الفكر. ولكن هذا التسايع لا يتم ولا يكون بغير تصميم أو رغبة في ترجمة الفكر الى عمل، وهو المقصود بفعل الربط بين النظر (الفكر) والعمل. ففي الجمهورية يقسم أفلاطون النفس الى ثلاثة أقسام: العقل ملكة الفكر والمعرفة، ويمثل القسمان الآخرين كل من الروح والشهوة اللذين يقومان بالفعل العملي. ويمثل العقل هنا دور الرئيس الذي يأمر كل من الروح والشهوة (الإحساس) وبوجهها. والعقل عند أفلاطون بمثابة القائد الذي يقود عربة لا بد له من القيام بعمل متواز حتى لا يجمع الحصان فتتقلب العربة. ومع ذلك فهو يؤكد أيضاً أن العقل يجد الراحة والهدوء لدى الروح، اذ بغير دعم الروح للعقل فإن لاحكمة لا تقوى في التأثير على التصرفات الانسانية^(١). والروح هنا أشبه ما تكون بالإرادة كما وصفها غيره من الفلاسفة.

Plato "The Republic," In The Collected Dialogues, In Ibid, Book IV, pp. 681-688. (١)
Translated into English by Paul Shorey.

يظهر مفهوم الإرادة في الترجمة الإنجليزية لأعمال أرسطو ولكنه يظهر بشكل أقل من المفاهيم الأخرى كالرغبة والاختيار والغرض والشهوة وذلك من أجل الدلالة للقوة المحركة داخل الإنسان من جهة، وللإشارة للعوامل التي تحول الفكر إلى عمل من جهة أخرى. وقد اختلف أرسطو عن أفلاطون عندما فرق بين الروح والأحاسيس حيث أنه جعل من الإرادة والرغبة عوامل مكونة للشهوة. ويلاحظ أحياناً أنه جعل من الرغبة والشهوة مفاهيم تكاد تكون متساوية، واستعمل أحياناً مفاهيم الاختيار والرغبة عوضاً عن الإرادة. ففي كتابه في حركة الحيوان *On The Movement of Animals* يتحدث أرسطو قائلاً: «يتحرك الكائن الحي عن طريق الإدراك والغرض والرغبة والشهوة. وكل هذه الوسائل لها علاقتها بالعقل. وللتخيل والاحساس أيضاً علاقة بالعقل بحيث تشكل هذه المجموعة الثلاثية (العنف، التخيل، والاحساس) ملكات للحكم *Judgement*. ومع هذا وذلك فإن الدافع *Impulse* والإرادة *Will* والشهوة *Appetite* أشكال للرغبة *Desire*، بينما يشكل الغرض أو القصد *Purpose* مظهراً من مظاهر الإدراك *Intellect* والرغبة معاً^(١). ولكنه في كتابه في النفس *On the Soul* نراه يؤكد أن الشهوة هي بمثابة الملكة الوسيطة لأصل الحركة. وعليه فإذا كانت النفس الأرسطية مجزأة إلى جزء عقلي وآخر غير ذلك فإن الرغبة هي من نصيب النفس العقلانية وتكون الشهوة من نصيب النفس غير العقلانية^(٢).

ويذهب هيغل *Hegel* إلى ما ذهب إليه أرسطو من حيث إن الإرادة ملكة من ملكات الرغبة أو النشاط القائم على العقلانية المناطة بالإنسان وحده. ولكن هيغل يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه أرسطو من حيث مطابقة الإرادة للعقل. إذ يرى هيغل أن الإرادة إنما هي الحرية. وتكون الحرية جوهر الإرادة تماماً كما يكون الثقل جوهر الجسم. والإرادة بلا حرية لا تعني أي شيء على الإطلاق، ولا تعني الحرية شيء بغير الإرادة^(٣). إلا أن كثيراً من الفلاسفة الغربيين قد جعلوا من جوهر الإرادة شيئاً آخر غير الحرية. ونظروا إلى الإرادة على أنها سبب أساسي في الفعل التطوعي الذي يشترك فيه كل من

(١) Aristotle, "On The Movement of Animals," in Complete Works of Aristotle, edited by Jonathan Barnes, (Princeton: Princeton University Press, 1984), Vol. 11, pp. 1010-1091.

Aristotle, "On the Soul," in Ibid. pp. 641 and after.

(٢) George W. F. Hegel, Philosophy of Right, translated with notes by T.M. Knox, (London: Oxford university Press, 1971), Introduction. Paragraph 25-26, pp. 31-32.

الانسان والحيوان. ويعتقد هؤلاء الفلاسفة أن هناك فرقاً بين حركة أعضاء الجسم منفصلة عن بعضها بعضاً - كحركة اليد أو الرئة - وبين حركة الجسم كلاً متكاملًا والتي لا تقوم الا على الرغبة والتخيل أو التفكير. ويسمي أرسطو أحياناً هذه الحركات «الحركات غير الارادية وغير الطوعية». والحركات غير الطوعية عند أرسطو هي حركات تشمل تلك التي يقوم بها الانسان تحت تأثير الخوف كالقبطان الذي لا يجد مفرًا من القاء ما في سفينته عرض البحر أملًا في نجاة سفينته ونفسه من الغرق. ويصف أرسطو هذه الحركات بأنها أفعال منفصلة تماماً عن النتائج. أما الحركات الارادية فهي في الغالب تحتوي على صراع الرغبات^(١).

ويميز (هوبر) أيضاً بين الأفعال الانسانية من حيث كون احدها حيوي والآخر ارادي. فالحيوي ما تتضمن حركة انتشار الدم في الاوصال أو حركة الهضم في المعدة، والفعل الارادي ما اشتمل على تحريك أعضاء الجسم أو الكلام. وتلعب الخيلة دوراً هاماً في اثارة الحركات من خلال الرغبات أو الشهوة التي يتبعها فعل وهو ما نطلق عليه اسم الارادة^(٢).

وعلى الرغم من اختلاف المسميات للارادة في الفكر الغربي، وعلى الرغم من الجدل المستخدم بين الفلاسفة حول ذلك الا أن قضية حرية الارادة والارادة الحرة تثير تساؤلاً مهماً: فما هو السبب أو جملة الاسباب وراء حرية الارادة؟ يجيب (جون لوك) على ذلك بأننا لا نستطيع أن نجد جواباً على السؤال، ما الذي يجعل جسماً سبباً في تحريك جسم آخر؟ وكيف تتحرك أجسامنا بفعل ارادتنا؟ وإذا استطعنا أن نفسر هذا الأمر فإننا نستطيع، على حد قول لوك، تفسير عملية الخلق^(٣).

ان نفي حرية الارادة في الفكر الغربي ينبع من قاعدة عامة مؤداها ان لكل حادث سبب. وفي مجال الافعال الانسانية فان الافعال عامة، سواء ما كان منها طوعياً أو غير طوعياً، لها سبب معين. ولكن الفرق بين الافعال الطوعية وغير الطوعية ان الاولى يقوم بها الانسان بمحض قراره الخاص، بينما تعتمد الثانية على سبب مخالف لقرار الانسان الامر الذي لا ينفي حرية العمل بل ينفي حرية الارادة عند القيام بأفعال غير طوعية. فاذا كان مصدر الحرية غير تابع للارادة ولكن مصدرها الفعل نفسه الذي يرغب الانسان القيام به،

Aristotle, On the Movement of Animals, In Ibid. Chapter 6.

(١)

Thomas Hobbes, Leviathan, mentioned above, Part 1.

(٢)

John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, mentioned above, Book2, Chapter 7, Section 7.

(٣)

فانه، بناء على رأي الفلاسفة المذكورين، لا خلاف بين الحرية والضرورة، أو بين الحرية والسببية. وهو (أي الفلاسفة) يرون أن الحرية لا تنفد (تعاق) من خلال أفعال خارجية تجبر الإنسان على فعل شيء لا يرغب القيام به.

سوف لا نخوض هنا في جدل أولئك الذين ينغون حرية الإرادة وأولئك الذين يؤكدون وجودها، وقد هدفنا من خلال عرض وجهات نظر بعض الفلاسفة الى ربط علاقة ارادة الانسان وحريةته بمفهوم حقوقه الطبيعية التي لا تتعارض مع القوانين الهادفة لتحقيق العدالة داخل المجتمع. وتكمن اهمية الارادة الانسانية وحريةتها في تحقيق الفعل الذي يريده صاحبه كجزء من كونه انساناً ذا كرامة انسانية. وقد وصف (كانت) في كتابه العقل العملي قضية الكرامة الانسانية خير وصف من حيث كون الانسان وعضو في مملكة تحقيق الغايات التي لا تتم الا عن طريق حرية الارادة».

وبقودنا الحديث عن حرية الارادة الانسانية الى قضية الانسان ومصيره. وينظر الى قضية المصير الانساني عادة من حيث تناقضها مع الحرية الانسانية، وهي ما تشكل في الواقع قصة التراجيديا الانسانية بأكملها. وقد صورت لنا المأساة اليونانية قضية مصير الانسان من حيث أنه شخص يقف على مسرح الاحداث تحركه الاقدار كما شاءت دون القدرة على التحكم بها. حتى أن أبطال المأساة اليونانية، الذين يحاولون رسم خطط لحياتهم، للتحكم في مصائرهم، لا يقدرّون فعل ذلك. ولا يقتصر الامر على الابطال فقط بل يمتد ليشمل الآلهة أيضاً والتي لا تستطيع مقاومة القدر.

قضية المصير الانساني تتطلب دائماً ارادة معينة خارجة عن نطاق الطبيعة. ونحن هنا لا نحبذ الدخول في جدل فلسفي حول هذا الامر، ولكن الذي يعنينا هنا هو حق الانسان في السيطرة على مصيره من النواحي العملية الواقعية سواء ما كان منها اجتماعياً أم اقتصادياً أم سياسياً. ولكن الذي لا شك فيه هو أن مفهوم المصير الانساني لا يترك خياراً للانسان أو الصدفة أو الحرية في هذا العالم. فالقدر قصة ازلية حارت لها العقول وهي قضية تدخل في شتى المجالات الانسانية سواء ما كان منها دينياً، عقائدياً، علمياً، أو تاريخياً. حتى أن بعض المفكرين والفلاسفة الذين اعتقدوا بقدرة الانسان على التحكم في مصيره قد عادوا الى قرار الآلهة لإنقاذهم من ورطة التساؤل الكبير ومعضلة الاجابة عنه. فالمؤرخ اليوناني هيرودتس الذي وجد أن قرار حماية مدينة أثينا كان قرار مبنياً على حرية الاختيار الانسان عاد يخبرنا بأن هذا القرار نابع من التنبؤات الآلهية التي جعلت من أثينا قوة كبرى. ومع هذا وذاك فقد ترك المؤرخ اليوناني جانباً للفعل الانساني وحريةته وقدم

الحرية الالائية على النظرة الفارسية التي تؤمن بالقدر الكامل. وأما المسيحية فقد أذنت لحرية الاختيار أن تتعرض في أحضان العناية الالهية. فقد أشاد القديس أوغسطين مثلاً الى أن وجود الامبراطورية الرومانية أمر ليس من قبيل الصدفة أو الحظ، كما أنه أمر غير مرتبط بالقدر الذي حدث بمعزل عن الإرادة الالهية والإرادة الانسانية. ان عظمة الامبراطورية الرومانية، على حد قول القديس أوغسطين وقد حدثت بواسطة العناية الالهية واختيار الانسان وإرادته^(١).

وإذا كان أحد القساوسة المسيحيين قد رأى في العناية الربانية والفعل الانساني أسباباً للأفعال الانسانية، فقد حاول بعض فلاسفة المعتزلة (إحدى الفرق الاسلامية) الاعلاء من شأن الإرادة الانسانية وحريتها أكثر من العناية الربانية بكثير فيما يخص قام الدول والممالك. فقد رأى الجعد بن درهم أن الإرادة الانسانية وليست الإرادة الالهية أو العناية الربانية هي التي أتت بني أمة وملكها^(٢).

ولكن المصور الحديثة التي شاهدت الفلسفتين الهيجلية والماركسية جعلت من الضرورة حاكماً مطلقاً للعملية التاريخية. فقد أعلن (هيجل) ثورة لا هودة فيها على أولئك الذين اتخذوا من العناية الالهية سبباً من أسباب تقرير المصير، من حيث أن فكرة العناية عند هيجل غير قابلة للادراك. فيرى هيجل أن التطور التاريخي ضرورة يفرضها منطق الأحداث التاريخية فيما يخص الأفعال الانسانية. «ان الأفراد على حد قول هيجل»، إنما هم بمثابة الأدوات والأعضاء غير الواعية في عقل العالم الدائم للعمل^(٣). وعلى ذلك يرى هيجل أن العنصر الأساسي للعقل العالمي يظهر في الفن على شكل حدس أو تخيل Intuition or Imagenation ويظهر في الدين على شكل احساس وفكر تمثيلي، ويظهر في الفلسفة على شكل حرية الفكر. أما في التاريخ العالمي فإن هذا العنصر إنما هو تعبير عن حقيقة العقل الواقعية على الصعيدين الداخلي والخارجي^(٤). وما تاريخ العقل الهيجلي الا عمل العقل ذاته. ان فعل العقل

(١) St. AUGUSTINE, The City of God Against the Pagans, translated into English by William M. Green (Cambridge: Harvard University Press, 1963), Vol. 2, Chapter 5, pp. 133 and after.

(٢) محمد حمودة، والفكر السياسي عند المعتزلة، الفكر العربي (تشرين أول، ١٩٨١)، ج ٢٢ السنة الثالثة، ص ٣٤٤ - ص ٢٦٢.

(٣) Hegel, Philosophy of Right, Mentioned before, Part 3, Paragraphs 341-352, pp. 216-219.

Ibid, Paragraph 341, p. 216.

(٤)

هو العقل فقط، وعمله أن يجعل من ذاته موضوعاً لوعيه^(١). وعلى ذلك يرى هيجل أن جميع الأفعال والأعمال، بما في ذلك أفعال التاريخ العالمية وأحداثه التي تتعالى بواسطة الأفراد كمواضيع تأكيدية للأفعال الواقعية، ولكنهم (أي الأفراد) لا يزيدون عن كونهم أدوات حية للعقل العالمي^(٢). وعلى ذلك يعتقد هيجل أن بناء الدولة ما هو إلا تعبير عن تحقيق الفكر لذاته على شكل دولة، وبغير هذا التحقيق فإن أي دولة أو أمة، من وجهة نظر أخلاقية، لا تقوى أن تكون كذلك لا في أعين أفرادها ولا في أعين الآخرين^(٣). وعلى ذلك، وحتى تكون الأمة أو الدولة أمة أو دولة فلا بد من الرواج بين الفكرة وتحقيقها، وسواء كان تحقيق الفكر هذه عن طريق تشريع الهي أو طريق عن القوة، فإنه حق للابطال في تأسيس دولهم^(٤). وعليه يجد هيجل مبرراً للدول المتحضرة في معاملة الدول غير المتحضرة كبرابرة حيث جهلهم بالمؤسسات الناتجة عن تحقيق الفكر لذاته^(٥).

والتاريخ عند ماركس والماركسية يحكم بالضرورة. فالتاريخ عند ماركس محكوم بقانون الصراع. فالأفراد كأفراد يمثلون قوالب طبقية ذات مصالح خاصة بحسب انعكاس أحوالهم الاقتصادية. فالتطور الاقتصادي عند ماركس يشكل عملية تاريخية. وعلى الرغم من أن الإنسان جزء من هذه العملية إلا أنه ليس مسؤولاً عن أوضاعه الاجتماعية التي حاول دائماً تجاوزها. هذا الأمر مفروض على الإنسان ولا مفر من حتميته^(٦).

وعلى هذا الأساس فإن الضرورة التاريخية التي يراها كل من ماركس وهيجل والتي يبدو دور الأفراد فيها دوراً متوارباً عن الانظار، لا تقوم فيها الحرية الإنسانية إلا على أساس معرفي. والمعرفة هي مفتاح الحل عند الماركسية. فكلما ازدادت معرفة الإنسان بالقوانين الطبيعية ازدادت حريته، وكلما قلت معرفته بتلك القوانين قلت حريته وهكذا دواليك. وبذلك فإن أردنا للحرية الإنسانية من أن تتحقق فلا بد لها من أن تدخل في المجال المعرفي لقوانين الطبيعة والعمل بمقتضاها. وفي الواقع فإن الذي يطلق عليه «الضرورة العملية» و«الضرورة التاريخية» إنما هو الذي يخضع لقوانين العلة أو السببية، وهي لا تختلف كثيراً

Ibid, Paragraph 341, p. 216.

(١)

Ibid, Paragraph 341, p. 218.

(٢)

Ibid, Paragraph 341, p. 218.

(٣)

Ibid, Paragraph 341, p. 219.

(٤)

Ibid, Paragraph 341, p. 219.

(٥)

Karl Marx, Capital, (Moscow: Progress Publishers, 1957), pp. 6-7, 10-11, 35-36.

(٦)

عن الضرورة اللاهوتية من حيث مبدأ العلة أو السبب الذي يمكن وراء وقوع الاحداث، وإنما تختلف عنها في العملية التي تؤدي الى نتائج. ولكنها في نهاية المطاف تنكر أي وجود للحرية أو الصدفة. فكل حدث في المستقبل، وسواء كان هذا الحدث في الطبيعة أو في التاريخ أو في التصرفات الانسانية، فانه محكوم عليه بالفشل مسبقاً حيث لا يوجد مرشد عقلائي ولا يوجد غرض يراد تحقيقه.

وهكذا، وكما انقسمت الآراء حول حرية الارادة فقد انقسمت أيضاً حول قضية المصير. فهل يقوى الانسان على تقرير ارادته؟ يبدو أن الآراء متضاربة حول الامر. ويبدو أن تقرير ارادة الانسان لا يظهر حتى في العديد من القضايا كما سنلاحظ عند بحثنا لقضايا الانسان السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الفصل اللاحقة. وقبل مناقشة قضية علاقة الانسان بغيره من الأفراد والجماعات أو ما نسميه بحالة «الحرب والسلام» له لا بد من ربط قضية مصير الانسان بالآراء الفلسفية التي طرحت في الفصل الاول من هذه الدراسة.

يبدو أن النفس الارسطية التي تشكل جوهر الانسان وعلته هي العنصر الاساسي في تقرير الارادة الانسانية. ونحن ننظر هنا الى النفس الانسانية التي تلعب دوراً أساسياً ليس في تصرفات الانسان فحسب بل وفي الجوهر عن العرض أي فصل النفس عن الجسم وان كانت هي جوهر الجسم. أما اذا اعتبرنا الجوهر والعرض شيئاً واحداً فالامر يقودنا الى قضية مختلطة تدخل نطاق نظرية وحدة الوجود. وعلى ذلك فان النظرة الارسطية تنفي وجود حرية الارادة وحرية تقرير المصير. ولكن التجربة الكاثية وصراع عواطف هوبز والمعرفة الانسانية والفهم الانساني الذي تحدث عنه لوك وهيوم يمكن أن يقيم بناء حرية ارادة انسانية وحرية تقرير مصير كما تمثل الامر في نظرية العقد الاجتماعي عند كل من لوك، وهيوم، ومشروع السلام الدائم عند كانت. وأما الوحدة الكلية الشاملة عند اسبينوزا فان حرية الارادة وتقرير المصير، بناء على ذلك تؤدي في نهاية المطاف الى التساوي بين الوجود والعدم، فهي سلبية وفي الوقت ذاته موجبة. وبناء على هذه النظرية فالامر يعتمد على أي وجه من الوجوه ينظر الانسان. فاذا كان الله والعالم شيئاً واحداً، بناء على نظرية وحدة الوجود احدهما على الآخر، فالعالم بحاجة الى الله بقدر ما الله بحاجة الى العالم، والعلة بحاجة الى المعلول، والسيد بحاجة الى العبد تماماً كحاجة العبد الى السيد وهكذا... فاذا كان الامر كذلك فان حرية الانسان وتقرير مصيره تعتمد على كونها علة حياً ومعلولة حياً آخر، الامر الذي يؤدي الى كساد فكري لا يستطيع الانسان بذلك ان

يملك تقرير مصيره وفي الوقت ذاته لا يملكه على الإطلاق.
أما دارون ونظريته في الانتخاب الطبيعي فلم تترك مجالاً لقضية حرية الإرادة الإنسانية أو حرية تقرير مصيره وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالضعيف من الكائنات الحية التي لا تقوى إلا على تقرير انقراضها لتفسح المجال لل أقوى والانسب. ولكن مقايضة سمث وسوقه التجاري يجعل للإرادة معنى. وعلى الرغم من أن هذه الإرادة تحصيل حاصل ولا بد لها من أن تكون إلا أن وجودها قد برز لارتباطه بالحاجيات الإنسانية. فنحن نقدم خدماتنا للآخرين طوعاً وبمحض إرادتنا، لا حباً فيهم، ولكن حباً في أنفسنا، وذلك لحاجتنا لذلك.

- ٤ -

الحرب والسلام

لم يتصف قرن من القرون بمثل ما اتصف به القرن العشرون من حيث قضايا الحرب والسلام. فقد شاهد القرن حربين عالميتين إلى جانب الدعوة العامة للسلام. ولكن الذي يهمنا هنا هو البحث في قضية حق الإنسان في حياة سلمية من خلال رسم علاقات سليمة مع الآخرين، ولذا فقد رأينا موضوع الحرب والسلام على جانب كبير من الأهمية لنضيفه إلى قائمة الحقوق الإنسانية. فعلى الرغم من الدعوة للسلام العالمي إلا أن تاريخ البشرية لم يعرف سوى الحرب. حقاً لقد تحدث سقراط وأبكتيتوس عن المواطن العالمي، وشرح كل من ماركوس أوريلوس وزينون والرواقيون، بشكل مفصل، طبيعة المجتمع العالمي، وحاول الاسكندر المقدوني فتح العالم من أجل خلق وحدة بشرية عالمية، وأعجب فرجل بتوسع الدولة الرومانية من أجل السلام العالمي، ودعا دانتى إلى وحدة العالم المسيحي وإمكانية إقامة دولة مسيحية واحدة تجمع بين السياسة والحياة الروحية^(١).
إلا أن جملة هذه الآراء لا تحمل على محمل الجد. إذ أنه من الملاحظ أن دعوة الإنسان إلى السلم لا تتم إلا من خلال استعدادة للحرب باستمرار، الأمر الذي يجعل

See Plato, Protagoras; Laws, Book 1 in Platos Dialogues, mentioned above, pp. 308-352 and 1225-1516 respectively. And see also ARISTOTLE, in his complete works, mentioned before, vol. 11, Book., pp. 1986-2000. See also virgil, Aeneid, sido zvlthil, Aeneid, book 11 and Milton, Paradise Lost, Book 1.

الباحث في شكل من أمر ما ذكر. ومع هذا وذاك فهو لا يقوى إلا أن يستمع لمثل هذه الآراء، على الرغم من إيمانه بأن السلم العالمي لا يأتي إلا عن طريق الامبراطوريات. وحتى مع النظام العالمي الجديد القائم على القانون. واستعمال الطرق السلمية بدلاً من استعمال طرق العنف، لا أن السلم، في هذه الحالة، يكون مقصوداً على أجزاء معينة من العامل بدلاً من شموله لكل أطراف المعمورة. فقد اقترح روسو في عقده الاجتماعي وفي رسالته عن اللامساواة أن يجعل من أوروبا قاعدة للسلم والأمن بدلاً من الحروب التي ادمتها، واقترح أيضاً أن لا تدعو أوروبا إلى السلم فقط بل تطبيقه بحذافيره. وأكد كانت إمكانية وجود سلم عالمي على الرغم من الصعوبات التي تحيق في الأمر. ورأى كانت في كتابه العقل العملي أن إمكانية تطبيق السلم نابعة من كونه ضرورة ملحة.

تتعلق مناقشة موضوع الحرب والسلم بقضية سياسية اجتماعية محورها علاقة الإنسان بغيره، وعلاقة المجموعات الإنسانية بعضها ببعض، آخذين بعين الاعتبار أن هناك حقاً لكل منهم (أفراد أو جماعات) في حياة سلمية بعيدة عن الصراع والعنف. ويتركز حديثنا هنا حول فكرة السلام بين الدول وأما فكرة السلام في داخل الدولة الواحدة فسوف نتناولها في موضع آخر.

لقد جرت العادة على أن تنتظر الجماعات نظرة إزدراء إلى الحرب والإعلاء من شأن السلم، وتنتظر جماعات أخرى نظرة معاكسة. ويلاحظ عند قراءة الفكر الغربي أن الناس ينقسمون إلى مؤيد ومعارض لحق الجماعة في الحرب أو حقهم في السلم. ويعتقد أولئك الذين يؤيدون الحرب أنها (أي الحروب) ضرورة ملحة للجنس البشري، فهي على حد قول هيراقليطس «القادرة على فرز الناس إلى سادة وعبيد». وعلى الرغم من تأييد فكرة الحرب إلا أن الناس مجمعون على وصفها بالقساوة والمرارة والخوف والآلام، ومجمعون أيضاً على عدم قدرتهم من الهروب منها. ويرى قارئ ملحمة هوميروس الألياذة وقصة تولستوي الحرب والسلام مزيج من المدح والذم في الحرب. فهما ينظران إلى الحرب وكأنها فحص للقوة وفرصة سانحة لعظام الرجال أن يظهروا بظهور الأبطال، إلا أنهما في الوقت ذاته لا ينفيان المآسي الناجمة عن الحرب كتمزيق الأجساد والعقول معاً، حتى أن الأمر لا يقتصر على أبناء البشر فقط بل يمتد إلى أجزاء من الطبيعة. فانظر إلى الفقرة التالية التي يصور فيها هوميروس اضطراب النهر وغضبه من جراء حرب طروادة:

وأضرم هيفست نارا فتأجج، فبدأت بحرق جثث الموتى المطروحة فوق السهل، ثم جف السهل جميعه كما تجف ربح الشمال الحقل في

المخريف، فيغتنط بذلك القامح على حراثة. ثم عكفت على النهر فأحرقت الدرداء، والصفصاف، كما فعلت بكل نبات ينبت في الجندول، أما الأسماك وثعابين الماء، فقد أصابها غم شديد فصارت تتور في الماء هنا وهناك، وقد ضايقتها نفثات هيفست، وهكذا قمعت قوة النهر فصاح عالياً: «ليس من الآلهة من يقدر أن يكون لك كفوؤاً، فكف عن ابتلاحي». أما أخيل فله أن يطرد رجال طروادة من مدينتهم إذا شاء. ومن شأني وشأن ما بين بني البشر من خصام وعداء؟^(١)

وعلى الرغم من الصورة الداكنة للحروب إلا إنها تتمثل في طابع إنساني كما لاحظ تولستوي في قصة الحرب والسلام. فقد وجد في حرب سنة ١٨١٢ وأحداثها تعبير عن أعظم حركة إنسانية. فالذين اشتركوا في هذه الحروب وبكل ظروفهم وأحوالهم كانت مشاركتهم نابعة من ارادة حرة. إنهم على حد قوله «أدوات التاريخ الطبيعية»^(٢). وأما أنصار السلم وأعداء العنف والحرب فينظرون الى أسباب الحرب الكامنة في شرور الإنسان. فيرى القديس أوغسطين عند تفريقه لمدينة الله ومدينة الأرض أن المدينتين قد شكلتا نتيجة لتوعين من الحب: ففي المدينة الاولى يكون حب الافراد فيها لله بينما يكون حب الافراد في المدينة الثانية لأنفسهم. وعليه فإن عظمة المدينة الإلهية من عظمة الله وعظمة المدينة الأرضية من عظمة أفرادها^(٣). وهو يؤكد في موضع آخر أن سبب الحرب والعنف لا يكمن في طبيعة النفس البشرية بل يكمن في أعمال الإنسان الشريرة^(٤). ولكن هيجل يرى ضرورة في الحرب من أجل الوصول الى السلم. ففي أيام السلم يرى هيجل، اتساع الحياة المدنية وتشعبها مما يؤدي الى ركود افراد المجتمع على المدى الطويل. أما الحرب فهي الت ينمي الافراد وتجعلهم أقوياء، وهؤلاء الذين يعانون من مشاكل داخلية فلا بد لهم من توجيه الانظار الى الخارج عن طريق شن حرب خارج حدودهم. ويعتقد هيجل أن الدولة ليست أفراداً مستقلة، بل هي مجموعات مستقلة تختلف علاقاتها مع بعضها بعضاً، بحيث تنظر كل منها الى ذاتها على حده بأنها الأفضل والأحسن والأقوى. ويرى هيجل أن المصلحة الخاصة لكل دولة هي أعظم قانون يحكم

(١) هومروس، الإلياذة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٤)، ص ٢٤٠ - ٢٤١ ترجمها الى العربية عنبر سلام الخالدي.

(٢) Lev Tolstoy, War and Peace, mentioned above, p. 359. (٢)

(٣) St. Augustine, City of God, mentioned before, Book XIV, Chapter XXVIII, p. 406. (٣)

(٤) Ibid, Book XIV, Chapter XI, p. 323. (٤)

الدولة ذاتها ويتحكم في علاقاتها مع غيرها من الدول^(١).
وإذا نظر هيجل إلى الحرب كضرورة تاريخية حتمية لا بد منها في مجرى التطور

G. W. F. Hegel, *Philosophy of History*, mentioned before, p. 297.

(١)

وهل كارل بوبر Kari Popper في كتابه المجمع المفتوح وأعدائه على عبارة هيجل المشهورة عنها بما يلي: إن الحكم الوحيد للدولة إنما هو تاريخ العالم. وإن المقياس الوحيد على الدولة في مجرى التطور التاريخي إنما هو أفعالها الناجمة، إذ يقود هذا النجاح الدولة إلى التوسع والإنتشار، وهو الحق الذي يحمي قوة الدولة وعظمتها. وهذه هي نظرية أفلاطون وهيجل، فالدولة عند هيجل هي عبارة عن التحقيق العملي للفكرة، والفكرة عبارة عن الروح الأخلاقية الواعية ذات الإرادة الحرة. وعلى ذلك فإن لا يوجد أي فكرة أخلاقية متعالية عن الدولة. وعندما لا تتفق إرادات الدول مع بعضها بعضاً، فإن خلافتها لا تحمل إلا أنها عن طريق العنف والحرب. ويمكن أن تدخل الدول في إتفاقات مع بعضها إلا أنها في وضع أرفع من هذه الإتفاقات (لهي في حل من التخلي عنها في أي وقت تشاء)، وعلى ذلك فلا يوجد حكم آخر تحكم فيه على الدولة إلا من خلال عظمتها التاريخية والتي لا تظهر إلا من خلال هدفها وهو أن تكون متصصة دائماً من خلال التناقضات الوطنية بين الدول من أجل السيطرة على العالم، وبذلك تتحقق الروح العالمية ويكون التاريخ هو المحركة الوحيدة التي يحق الحق ويوجده. ويرى بوبر Popper أن فريدر Preyer يلتقي مع هيجل في هذه النقطة حيث يرى أن هناك نمرة سادة في التاريخ ومن يملك القوة يملك تلك النمرة، ومن يخطئ في ذلك يدفع الثمن باهظاً، ومن أراد أن يصوب نحو هدف معين عليه أن يعرف كيف يستعمل التقنية. يؤكد (بوبر) أن هذه الآراء والأفكار هي في النهاية آراء وأفكار (هيراكليس) تبرهن أن البعض أكلة والآخرين مجرد رجال، وذلك عن طريق تحويل الآخرين إلى عبيد والآكلة إلى سادة، وعلى ذلك يرى (بوبر) أن لا فرق بين الحرب التي تستعمل لها أو الحرب المفروضة عليها، ولكن الفرق الوحيد هو في النجاح والمخرج من حلبة الصراع بكل إتصاف. ويرى (بوبر) أن (هايزر) مؤلف كتاب العبودية: أساسها البيولوجي وتبريراتها الأخلاقية *Saivry: Its Biological Foundation and Moral Justification* المنشور سنة ١٩٢٣ يعتقد أنه إذا أردنا الدفاع عن أنفسنا فلا بد من وجود مهام عدائي دائماً، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا لا نكون نحن للمهاجمين؟

يرى بوبر إن آراء هيجل وبخاصة عندما تنظر إلى النتائج الأخلاقية للمسلية. عبارة أخرى فهو (بوبر) يعتقد أن العملية نتاج الروح التسليطية إذ أن هناك صفات متعددة من الشجاعة. وفي الدول المتحضرة تجرب الشجاعة في أن يعطي الإنسان نفسه كلياً للدولة أو الأمة ينتهي لها وبعد الفرد من أحد أعضاء المجموعة. وبذلك لا تكون الشخصية الفردية الواحدة على درجة كبيرة من الأهمية. المهم في الأمر أن يكون الفرد مكملاً للجنس البشري. وعلى ذلك فلا تظهر العدائية ضد الأفراد بل تظهر ضد الجماعات (مثلة بالحرب الشاملة)، وقد دفع هذا الفكر إلى إختراع السلاح، فلم يكن اكتشاف أدوات الحرب بطريقة الصدفة ليس إلا، وينفس الطريقة بتحدث هيجل عن اكتشاف أدوات الحرب وينفس الطريقة بتحدث هيجل عن اكتشاف السلاح وأدوات الحرب وكيفية حاجة الإنسانية لذلك. وهذه القضية الهيجلية متشابهة للقضايا التي أثارها كل من كلانمان Kaufman E. وبنز B. Banse وماركس شلر Max Scheler الذي وجدوا في الحرب ضرورة وذلك لثمن الدول وتطورها. أو الدعوى التي نادى بها لير Max Scheler في كتابه العرق أو مبدأ القيمة *The Race and the Principle of Value* حيث يقول: - إذا كان هدف الإنسانية، الأخلاق ألا نكون واقعين في الجانب الخاطيء؟ وبضيف لير، علينا أن لا نفكر بأن على الإنسانية أن تلن الحرب، بل على العكس من ذلك إذ علينا أن نفكر بأن تلن الحرب الإنسانية. وبني بوبر قضية كولاني Koiani الذي أحمده بوبر على صياحه التي أشار إلى بعض منها أصلاً، بأن علينا إذا أردنا أن نكون متحضرين فملاً أن نوافق على أن الحرب شر.

For more details see Kari Popper, *The open Society and Its Enemies*, (New York: Harper and Row, 1962). Vol. 1. pp. 68-72.

التاريخي للانسان، فإن ميكافيلي Machiavelli ينصح أميره بأن لا يكون لديه هدف آخر سوى الحرب. ويعتقد ميكافيلي أن ضعف الأمراء السابقين كان نتيجة اصفائهم لصوت السلم وليس استعدادهم للحرب مما أدى الى تخطيم إماراتهم. فعلى الأمير أن لا يغيب عن ذهنه الحرب والاستعداد الدائم لها على الإطلاق، حتى وإن سمح لنفسه بأن يتغاضى عن أمور أخرى. ويضيف ميكافيلي الى ذلك بأن على الأمير حتى عندما يفكر بالسلم عليه أن يفكر بالحرب بشكل أكثر والاستعداد لخوض غمارها. ان الأمير الذي يفكر في السلم فقط يخطيء خطأ كبيراً يدفع ثمن ذلك الخطأ باهظاً^(١)؟

ويمثل نصيحة ميكافيلي فإن كليايس الاكوييني ينحو نحو نفس الطريق الذي سلكه ميكافيلي كما يظهر من خلال محاورة القوانين لأفلاطون. فالعالم في نظره مجنون لأنه لا يعقل أن لا يكون الناس في حالة حرب دائم مع بعضهم بعضاً، وأن أي مدينة فهي دائماً في حالة حرب مع المدن الأخرى. ان الذي يتحدث عنه الناس ويطلقون عليه سلماً ما هو الا هراء^(٢). والواقع فان كلا من أفلاطون وأرسطو يتفقان على أن الحرب من صميم واقع الأشياء ولكنهما يعتقدان بأن حالة الحرب ما هي الا حالة انتقال من حال الى آخر. فلا يوجد أحد عند أفلاطون ينظر باستمرار الى حالة الحرب وفي الوقت ذاته يستطيع أن يكون رجل دولة ومشروع للسلم من أجل الحرب أو مشروع للحرب من أجل السلم. والحياة الانسانية عند أرسطو مقسومة الى قسمين: راحة أو عمل، حرب أو سلم، ولا بد من وجود الحرب للوصول الى السلم، كما أنه لا بد من وجود العمل لتذوق معنى الراحة، وعلى الناس أن يكونوا قادرين على العمل وفي الوقت ذاته قادرين على الحرب، ولكن توفر الراحة والسلم أفضل وأجود من توفر نقيضهما^(٣).

(١) يقول ميكافيلي ناصحاً أميره: ... وانظر الى الملبزات وأعمال الصراع التي تقتصر على القلة من المتبارزين والمصارعين، نجد أن الإيطاليين يتفوقون في القوة والمهارة والذكاء أما عندما نصل الى موضوع الجيوش، فإننا نرى الإيطاليين فاشلين فيها، وهذا ناجم بالطبع عن ضعف القادة، ذلك لأن الذين يعرفون لا يملعون. وكل إنسان يتوهم نفسه عارفاً، عارفاً.. وفي خلال الحروب التي نشبت أبان العشرين سنة الماضية، وحشما وجد جيش إيطالي ضالض، برهن هذا الجيش على فشله، كما وقع في تاوركاو والإسكندرية وجنوا... وإذا أراد يتل النبيل، تبما لذلك، أن يحلو حلوا أولئك العظام الذين أنفذوا بلادهم، فطليح قبل كل شيء، كأساس لأي مشروع من مشاريعك، أن تحيط نفسه بقرائنك الخاصة، إذ لا جيش أكثر إخلاصاً وصدقاً، وقدرة على القتال مثل هذا الجيش... انظر في نقولاي ميكافيلي، الأمير (بيروت: دار الأفاق، ١٩٨٥)، ط١٢، ص ١٩٩. تعريب شميري حماد.

Plato, Laws, Book 1, mentioned above.

(٢)

Aristotle, Politics, Book V, mentioned before

(٣)

. أما عن علاقة الافراد داخل المجتمع الواحد فإن غياب الإنسجام بينهم يؤدي الى حرب أهلية Civil War. ان السلم بين الحاكم والمحكوم هو نتيجة طبيعية للنظام المنسجم بين واضع القوانين وبين المطيع لها. ان الأفراد وسلمهم داخل المجتمع، على حد قول القديس أوغسطين وتوماس الأكويني، تابع من سلمهم مع أنفسهم الذي يؤدي الى أمن واستقرار الأنظمة الداخلية للمجتمع. وبذلك فإن الأمن والاستقرار يعني إشباع الحاجات الإنسانية داخل المجتمع. إن غياب الحاجات الضرورية للإنسان في مجتمعه يفسر انخراطه في العنف من أجل السلم.

وعلى النقيض من هذه اللحمة الإنسانية السببية ذات العلاقة بين تأمين الحاجة وما ينتج عن عدم تأمينها يرى (هوبز) أن الحياة عبارة عن حالة حرب دائمة في الزمان. ويفرق (هوبز) بين الحروب الطاحنة بين الدول وبين حالة الحرب التي خبرها الإنسان في الحياة الطبيعية. إذ كتب يقول:

لا تشتمل الحرب على المعارك الحربية فقط، بل تمتد لتشمل انخراط الإنسان في التفكير في حالة الحرب زمنياً عندما تنقص ذات الإنسان روح الحرب. وبهذا يمكن التفكير في الحرب من ناحية زمنية صرفة واختياره جزء من حالة الحرب كما هو الحال بالنسبة للطعس. فالذي يفكر في المطر لا ينظر الى بعض القطرات أو الزخات منه، بل يفكر فيه على مدى أيام جملة واحدة، تماماً كما يفكر المرء في الحرب أيضاً. فليس فعل الحرب هو الذي نفكر فيه ولكننا نفكر في الحالة العقلية والزمنية له. وحيث أنه لا يوجد نهوض لهذه الحالة، فإن نهوضها (إن وجد) يعتبر فترة سلم^(١).

وفي الواقع فإن هوبز لا يستثني من حالات السلم خلافاً للأفراد، ولكنه يستثني الخصام أو اللجوء الى القتال لحل الخلافات. وهو بذلك لا يختلف كثيراً عن ميكافيلي الذي وجد أن لا سبيل لتحقيق السلم إلا عن طريقين لا ثالث لهما: تطبيق القوانين أو استعمال العنف. والطريقة الأولى هي طريقة الإنسان أما الطريقة الثانية فهي طريقة الحيوان. ويصر هوبز على أن الطريق الوحيد لحل معضلة «حرب الإنسان ضد الإنسان» من خلال تأسيس مجتمع الرفاه الذي 'يشرع القوانين التي تؤمن الاستقرار.

ويمكن القول بناء على ذلك، إن الإنسان، ومن خلال تطبيقه للقوانين، فإنه قادر على إلغاء حالة الحرب التي يتحدث عنها (هوبز). والواقع فإن هوبز ينكر ذلك بحجة إن حالة

Thomas Hobbes, Op. cit. Part 1, Chapters 13 and 14, pp. 193-217.

(١)

الحرب دائمة مع الإنسان حتى في ظل الدولة والقوانين. إذ يعتقد أن أصحاب السيادة من الملوك والأمراء، وبحكم إستقلاليتهم، فإنهم دائمي الخوف من بعضهم بعضاً، وعليه فهم يكرسون جل وقته في إعداد الجيش وإختراع الأسلحة وبث عيونهم داخل وخارج حدودهم، الأمر الذي يتعلق بحالة الحرب الدائمة.

والواقع فإن هذه الحالة التي يصفها (هوبز) حالة مقبولة لدى معظم كتاب السياسة والسياسيون. ويلاحظ قارىء، لو كان أنه يميز ثلاثة أصناف في الحالة الطبيعية: الحالة المستقلة أو الفوضوية، وحالة الحرب التي تسودها القوة بغير سلطة لفض الخلافات بين الأفراد، وحالة المجتمع المدني الذي يقوم على طاعة القوانين التشريعية. ويصف لوك المجتمع الأخير لأنه حالة سلم دائم وكامل لأفراد المجتمع. وتندم حالة الحرب في مثل المجتمع المدني بواسطة القوانين الكفيلة بحل خلافات الأفراد^(١).

إذا كان جون لوك قد وضع الأفراد بحكم السلطة وحكم القانون، في حالة الطبيعة الأولى ليست كحال المجتمع المدني الأمر الذي يؤدي الى الوقوع في حال الحرب إذا لم يستطيع الأفراد الذين يعيشون في الحالة الطبيعية تسوية خلافاتهم بتحكيم القانون، فإن النتيجة الحتمية لذلك هي تشوية الخلافات عن طريق القوة. وبذلك لا يختلف لوك عن هوبز في أن الحكام والأمراء والملوك المستقلين في حالة الطبيعة الأولى في حالة سلمية بل أنهم دائماً في حالة سلم وحرب. وعلى ذلك يمكننا أن نفسر طبيعة التحالف بين المجتمعات.

ولكن روسو Rousseau يرى خلافاً للنظرة الهوبزية في أصل الحرب. فهو يرى أن جذور الحرب لا تكمن في طبيعة العلاقة بين الفرد والفرد الآخر بل في طبيعة العلاقة بين دولة ودولة أخرى. وحيث أن هذه الدول في حالة الطبيعة الأولى فإن هذه الأوضاع تجبر الدول على الدخول في حروب مع بعضها بعضاً^(٢).

أما النظرة الهيجلية في عدم قدرة الدول أن تتعامل سلمياً مع بعضها بعضاً لا تنبع من أن هذه الدول تعيش في حالة الطبيعة الأولى بل هو يؤكد ضرورة أن تظل كذلك طالما أنه لا يوجد قوة أقوى من الدول ذاتها. وعلى ذلك فإن هيجل يرفض النظرة الكانتية التي ترى إمكانية قيام سلام دائم عن طريق عصبة الأمم قادرة على حل النزعات. وحجة هيجل في ذلك أن الفكرة الكانتية تتضمن إتفاق بين الدول قائم على مبادئ أخلاقية أو دينية أو أي شيء من هذا القبيل، ولكن القضية تعتمد على سيادة الدولة وإرادتها ونظرتها المتعالية لغيرها

John Locke, The Second Treatise, mentioned before, p. 44 and after.

(١)

Rousseau, The Social Contract, op. cit., Book 11, chapter X, pp. 51-54.

(٢)

من الدول. فعند ظهور أي خلاف بين إرادات الدول فالأمر لا يحل إلا عن طريق الحرب كما ذكر سابقاً. ولكن (كانت) يرى إمكانية الخلاف بين الدول عند غياب «دستور سياسي عالمي» أو في حالة غياب دولة عالمية، فالحرب عندئذ حالة لا مفر منها. ويؤكد كانت إن العلاقات بين الدول كالعلاقة بين شعوب لا تحكمها قوانين مما تجعلها في حالة حرب مع بعضها بعضاً، وحتى تتخطى الدول هذا الحال عليها تبني وحدة واحدة من خلال إنشاء دولي عالمي الأمر الذي يؤدي إلى حال من السلم الدائم. هذا الاتحاد الدولي لا بد له من أن يقوم على دستور ثابت وإلا دعا الأمر إلى الانفصال والعودة إلى حال الحرب من جديد. قد تكون في التجربة الأمريكية مثال على مشروع كانت. فقد نظر الدستور الأمريكي إلى ضرورة إيجاد «وحدة متكاملة» أكثر شمولاً من مواد الاتحاد الكنفدرالي الذي جمع الولايات الثلاثة عشر في رابطة أقوى بقليل من التحالف أو المعاهدة. فقد أجمع مؤلفو الأوراق الفدرالية The Federalist Papers ضرورة قيام اتحاد فدرالي ليحل مكان الكنفدرالية الضعيفة. إذ يؤكد هاميلتون Hamilton إنه إذا انفصلت الولايات عن بعضها بعضاً فسوف تؤدي النتيجة إلى صراع دموي بينها. ويقرر في مكان آخر إنه لا يوجد فكرة أسخف من فكرة العصبية أو التحالف بين الولايات المستقلة. وقد يكون في التجارب الأوروبية القائمة على المعاهدات مثلاً حياً لذلك، إذ لا يستطيع أحد الاعتماد على الوثائق التي لا تخضع لقوة عليا وهو بذلك لا يرى في تحقيق السلم بين الولايات إلا من خلال الاتحاد الفدرالي^(١).

إن الجدل حول الدولة العالمية الواحدة، كأحدى الأسباب الرئيسية في إحلال السلم العالمي قد ذكر من قبل فلاسفة ومفكرين كثيرين. وكان بعضهم مفصلاً ومسهباً في الأمر كما جاء على لسان دانتى في الكوميديا الإلهية أو في مشروع السلام الدائم (لكانت) وذكره البعض غير مفصل كما هو الحال عند هوبز ولوك وروسو وأصحاب الأوراق الفدرالية، وعلى ذلك فالسلم العالمي وحق الإنسان فيه قد لا يكون إلا بوجود دولة عالمية لم تتحقق بعد وقد لا تتحقق على الإطلاق. وقد عبر دستوفسكي في الكتاب الخامس من الأخوة كلامازوف Brothers Kalamazov عن مرارة ومعاناة الإنسان في فشل تحقيق الدولة العالمية. وقد أكد على أنه بالرغم من ظهور دول قوية وعظيمة إلا أنها كانت دول تيمس لأنها كانت تشمر في قرارة نفسها بالحاجة إلى اتحاد عالمي.

Hamilton, et al, The Federalist Papers, Introduced and Indexed by Clinton Rossiter, (١)
(New York: New American Library, 1961), see nos, 3, 5, 6, 15, 18, 02, 24, 33, 34, 60,
64, 70-78, and go.

إذا كان الفكر الغربي قد تراوح بين مؤيد ومعارض لفكرة الحرب من حيث الضرورة والمعلم أو من حيث القدرة على إلغائها أو عدمه فقد يكون من المناسب في هذا الصدد البحث في الفكر الإسلامي ونظراته إلى قضية الحرب والسلام.

لم يكن الصراع واستعمال العنف جديداً في المنطقة التي شاهدت الدعوة إلى الدين الإسلامي، فقد اعتدت القبائل العربية على صراع بعضها بعضاً. وأتى الإسلام ليوحد القبائل المتصارعة ويوجه طاقاتها خارج الحدود لنشر الدعوة الإسلامية. كل دولة تقوم من أجل نشر دين سماوي أو عقيدة من العقائد أو فكرة سياسية إجتماعية معينة كالديمقراطية أو الاشتراكية لا بد وأن تكون دائمة التوسع. والدعوة الإسلامية كانت من هذا القبيل حيث سعت إلى نشر الدعوة الإسلامية حتى وإن اضطرت لاستعمال العنف، وبالفعل فقد عقد المسلمون العزم بعد توطيد دولتهم في المدينة على القيام بفتوحات إسلامية متخذين من قضية الجهاد وسيلة لإعلاء شأن الدين الإسلامي من أجل بناء دولة عالمية، ولكن الجيوش الإسلامية لم تستطيع السيطرة على أجزاء العالم المعروف آنذاك فهزمت في أوروبا سنة ٧٣٢م وتوقفت عند نهر السند في الشرق. وعلى ذلك فقد انقسم العالم في نظر المسلمين إلى قسمين: دار الإسلام ودار الحرب. ويتضمن القسم الأول الأراضي الخاضعة للدولة الإسلامية وما يقطنها من المسلمين أو من أهل الذمة الذي رضوا دفع الجزية، بينما تشكل الثانية أي أرض أخرى والتي غالباً ما تسمى بأرض الكفار. ويفترض هذا التقسيم، على الصعيد النظري على الأقل، إن دار الإسلام في حرب دائمة مع دار الكفر، والمطلوب من دار الإسلام القيام بعملية تبشيرية لإقناع الكفار بأن يتحولوا إلى مسلمين، فإن رفضوا الدخول فعليهم دفع الجزية، وإن رفضوا ذلك فلا بد من قتالهم. والقتال في هذه الحالة هو ما أطلق عليه مفهوم الجهاد وهو الإدارة القادرة على تحويل مجتمع غير مسلم إلى آخر مسلم.

ويستند مفهوم الجهاد إلى بذل الغالي والنفس في سبيل الله. قال تعالى: «هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم، تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار ومساكن طيبة في جنات عدن، ذلك الفوز العظيم»^(١). ولا يقتصر الجهاد على المشاركة في القتال فقط بل يمكن بمشاركة الدعم المالي أو الإقناع بالحجة، أما المقصد من وراء الجهاد فهو النجاة والحصول على رضا الله وطاعته طمعاً في جنته. وحيث أن الإسلام والكفر لا يلتقيان ولا يتعايش أحدهما مع الآخر، فإن واجب الخليفة المسلم أن

(١) الصلح، ١٠-١٢.

يحارب الكفار حتى يشهدوا «أن لا إله إلا الله». والجهاد في الإسلام حرب دائمة ضد غير المسلمين، وعلى المسلمين الإشتراك بها. يقول مجيد خدوري في ذلك:

وثمة عنصر جامع شامل في الإسلام يوجب على كل مسلم قادر أن يسهم في نشر الإسلام. وفي هذا يكون الإسلام قد جمع بين عناصر من اليهودية وعناصر من المسيحية وكون منها شيئاً لم يكن في أي من هاتين الديانتين، هو الدولة التيموقراطية الإلهية القائمة على أساس إسرائيلي. ولم تكن اليهودية ديناً تبشيراً، لأن اليهود يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار، فالحرب للقدسة عندهم هي للدفاع عن الدين وليس لنشره. أما المسيحية فهي منذ ظهورها دين خلاص، ولم تكن دين دولة. حتى عندما ارتبطت بالسياسة، بقيت الكنيسة والدولة متعاضدين. غير أن الإسلام يختلف عن هذين الدينين إختلافاً جلياً، إذ جمع بين ازدواجية شمول الدين وشمول الدولة. وقد لجأ إلى وسائل سلمية وأخرى عنيفة في سبيل تحقيق هذه الغاية. ولما كان الإسلام ديناً عاماً فقد وحد بين قلوب جميع المؤمنين داخل العالم الإسلامي، كما أن ميزته النفاضة الهجومية أوجدت حالة دائمة من الحرب ضد العالم الخارجي^(١).

الأفكار الغربية والإسلامية الداعية للحرب أو المعارضة لها يغلب عليها الميل إلى الحرب بحجة الوصول إلى السلم سواء كان ذلك عن طريق إيجاد الدولة العالمية أم غيره. والواقع الملاحظ أن محاولات الإنسان الدينية والفكرية والسياسية والحربية لم توجد دولة واحدة أو عالماً يخلو من شرور الحرب. ولكن السؤال الجدير بأن يجاب عنه هو هل هناك حق للإنسان (كفرد أو كمجموعة) بالثورة والحرب ضد الآخرين. وللإجابة على ذلك ننظر مرة أخرى إلى النظريات التي تعرضنا لها في الفصل الأول من هذا البحث. ويدعو من الملاحظة العامة أن الطبيعة نائرة على ذاتها باستمرار وذلك من أجل التجديد والتغيير، ويدعو أن ابن الطبيعة (الإنسان) تأثر باستمرار أيضاً سواء رضى بذلك أم لا، وسواء كان له حق في ذلك أم لا. بما لا شك فيه أن الإنسان حق في حياة سلمية ولكنه لسبب أو لآخر، يفرض على ذاته الدخول في حرب مع غيره وكأن حالة الحرب أصبحت إحدى حقوقه. ومع تسليمنا بأن الظلم لا بد له من أن يرفع لإحلال العدل مكانه، سواء كان ذلك عن طريق العنف أو

(١) مجيد خدوري، الحرب والسلام في شرعة الإسلام (بيروت: الدار المتحدة، ١٩٧٣)، ص ٩١-٩٢.

عن طريق السلم إلا أن غموض الإنسان وتعقيد حياته قد لا يجعله قادراً على فهم حل قضاياها سلمياً فيلجأ إلى إستعمال العنف لإحلال السلم، ولكن بعد أن يكون قد دفع ثمناً باهظاً لحالة السلم. أضف إلى ذلك، أن هناك صعوبة نادرة في تحديد موقف الإنسان من الظلم والعدل، فهو (أي الإنسان) لا يستطيع رسم حل فاصل بين ما هو ظلم وما هو عدل. فمن يقر بالفرقة العنصرية بسبب اللون أو الجنس أو اللغة مثلاً؟ ومن يقر بأن العبد يظل عبداً لأن الأمر دوج على ذلك؟

قد تبرر النظرة الأرسطية في كون النفس جوهر الإنسان في إستعماله للعنف كتصحيح لأوضاعه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية إذا أخذنا بعين الاعتبار أن النفس الإنسانية واحدة، ولكن أرسطو أنكر المساواة الاجتماعية السياسية بين بني البشر الأمر الذي جعله يعترف بضرورة الحرب والعنف. وهذه النظرة الأرسطية مغايرة للنظرة الكانتية التي جعلت من التجربة الإنسانية أساساً لكي يتعلم الإنسان منها بناء مجتمع يخلو من الشرور. وأما هوبز وصراع عواطفه فقد جعل من الحرب أمراً مستمراً. وقد تقضي الوحدة الكلية الشاملة السيبنوزية على العنف والحروب وتؤكد حق الإنسان في حياة سلمية. أما دارون وانتخابه الطبيعي فهي قضية ترفض السلم بأي شكل من الأشكال. وقد توطنت مقايضة سمث ونظرتها التفاضلية حياة إنسانية سلمية مستقرة إلا أن مجريات الأمور التاريخية تشير إلى عكس ذلك، ولكن هذا لا يعني أن المحاولات الإنسانية ستوقف عند هذا الحد بل قد تتعرف الإنسانية على قواعد وقوانين توصلها إلى شاطئ الأمان، وسنلقي مزيد من تفصيل ذلك في الجزء اللاحق.

- ٥ -

حقه في التغيير السلمي

إذا كان للإنسان حق في السلم والحياة في مجتمع يخلو من العنف فإننا نستطيع أن نقرر بناء على ذلك حقه في التغيير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. ولا يقصد بالتغيير هنا عن طريق الثورة والعنف، حيث إننا نعتقد أن العنف لا يولد إلا العنف، وإنما نقصد بالتغيير ذلك التحول والانتقال من حال إلى آخر بطرق سلمية صرفة حتى وإن أطلقنا اسم «الثورة» أحيانا على معنى هذا التغيير. حقاً إن ذكر مفهوم «الثورة» يشير دائماً إلى استعمال العنف وأراقة الدماء. فالتمرد الألماني في القرن الخامس عشر وتمرد كرومويل في القرن

السابع عشر والثورات الفرنسية والأمريكية في القرن الخامس عشر وتمرد كرومويل في القرن العشرين قد شاهدت أراقة الدماء، ولكنها جميعاً كانت تهدف إلى التغيير. وقد درج الفكر الغربي على ربط مفهوم «الثورة» بمفهوم «العنف».

الثورة التي تعني هنا هي التغيير عن طريق معارضة القانون وعدم الخضوع له دوم استعمال العنف وقد نظر كثير من محللي الثورة والعنف إلى المنهج الذي استعملته غاندي Ghandi أو مارتن لوثر كينج Martin Luther King للتخلص من الاستعمال البريطاني في الهند أو أحقاق حقوق المشاركة السياسية للسود الأمريكيين في الولايات المتحدة الأمريكية. وعلمنا أن تذكر في هذه الحالة أن التغيير الناجم عن عدم طاعة القانون الذي تقره الحكومة المركزية أو عدم الإنصباغ لقانون تعارفت عليه الأكثرية قد لا يكون سبباً أساسياً وراء الوصول إلى الهدف من وراء التغيير بقدر ما تكون الظروف الدولية أو المحلية مواتية لذلك. وقد يتسائل الكاتب فيما إذا كانت طريقة غاندي في التغيير هي التي أدت إلى إستقلال الهند أم أن الظروف الدولية الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية وضعف بريطانيا العسكري هو الذي ساهم مساهمة فعالة في إنهاء الإستعمار البريطاني أم كلا العالمين معاً؟ والواقع فإن هذه قضايا ليس المقصود الإجابة عنها هنا بل بالأحرى لتذكير القارئ بأن هناك عوامل عدة تلعب أدواراً في عملية التغيير السلمي.

نظر أرسطو للثورة والتغيير كنتيجة للعنف أو للخداع. وفي الحالة الأولى يتضمن العنف الأكم الجسدي أما الثاني فيعتمد على تقبل المخذوعين للأمر الجديد، ولكن المحصلة النهائية لكل منها هي حالة من الحرب. وكنقيض للقسوة أو عدم طاعة القانون فقد رأى مؤلفوا الأوراق الفدرالية إمكانية التحول والتغيير دون عنف. ويلاحظ أن طبيعة الدستور الأمريكي ومرونته التي تسمح بالتغيير السلمي عن طريق إضافة مواد جديدة تخدم روح العصر مع استمرار وجود كل ولاية من الولايات بشكلكها وضمن حماية كل جمهورية منها بطلب من الحكومة الفدرالية ضد أي عنف داخلي^(١).

ولكن حديث أرسطو عن الثورة أو التغيير اللاعنفي لا يشير على الإطلاق إلى وجود دستور يسمح بإضافات إلى بنوده. فقد يكون التغيير الأرسطي نتيجة عرضية لزيادة سكانية أو نتيجة الصدفة البحتة كما حدث في أعقاب الحرب الفارسية حيث أدى ذلك إلى قتل عدد من النبلاء، أو عندما تتحول الدولة إلى ديمقراطية نتيجة تبني دستور معين، أو عندما

(١) انظر المدة الثالثة من الدستور الأمريكي، البند ٢-٤، وانظر في الأوراق الفدرالية، سبق ذكرها، وخاصة الأوراق

٤٣، ٦٩، ٧٤.

يزداد الأغنياء عدداً وتتحول الدولة الى دولة الأغنياء من العائلات الثرية الحاكمة^(١). أما جون لوك وتوماس هوبز فإنهما يعتقدان بأن أي رفض للسلطة السياسية القائمة بعد العقد تعتبر ثورة دموية. إن الذي يرفض بنود العقد بين الحاكم والمحكوم عند هوبز يعيش في حالة حرب. وأكد لوك على أن من يدخل في عقد مع غيره للحفاظ على أمنه واستقراره وملكيته وينقض ذلك فإن يسلم نفسه من العقد المبرم ويدخل في حالة حرب مع غيره. وعلى الرغم من إستعمال مفهوم الثوري بالمعنيين الأرسطي والهوبزي إلا أن الباحثين في الأمر يفرقون بين الثورة والتطور التدريجي بحيث يعتمد الأول على إستعمال العنف بينما يتضمن الثاني الإنتقال من حال الى آخر سلمياً. وبالمعنى الأول تحدث المنشور الشيوعي الذي نظر الى التغيير الثورة عن طريق سحق الطبقة أو الحزب المعارض وامتد ذلك ليشمل البرجوازية في القرن الثامن عشر التي وقفت أمام قوة الرأسماليين. فلم تقتصر الثورة الفرنسية على الصراع بين من يملكون وبين من لا يملكون بل امتدت لتشمل الصراع بين الرجوازية من جهة والبرجوازية من جهة أخرى.

وتعتبر وثيقة إعلان الإستقلال الأمريكي وثيقة ثورية. فقد جاء على لسان موقعها أنهم سيعمدون لإستعمال العنف والثورة للقضاء على الظلم الذي حاق بالولايات الثلاثة عشر الأمريكية نتيجة للسياسة البريطانية. ولكن إعلان الإستقلال الأمريكي من وجهة النظر الماركسية، يختلف إختلافاً كبيراً عن الثورة الفرنسية من حيث أنها كانت ثورة سياسية بينما كان إعلان الإستقلال الأمريكي ثورة إقتصادية. إن التفريق بين السبب السياسي والآخر الإقتصادي يكاد يكون تعبيراً جديداً في الفلسفة السياسية الحديثة. ولكن هذا لا يعني إن القدماء قد أغفلوا الفرق بين الغنى والفقر في أحداث التغييرات الإجتماعية. فلقد أدرك كل من أفلاطون وأرسطو أهمية الصراع الطبقي الذي أولاه ماركس أهمية كبرى. فقد لاحظ أفلاطون وأرسطو أهمية الصراع الطبقي الذي أولاه ماركس أهمية كبرى. فقد لاحظ أفلاطون وأرسطو أن صراع الأغنياء والفقراء بقصد سيطرتهم على القوة السياسية. ويلاحظ الناظر الى ثورات المدينة اليونانية إنها كانت بين أولئك الذين يملكون والذين يملكون شيئاً قليلاً. أما ثورة هيلوتس Helots في إسبارطة Sparta فقد كانت ثورة بين العبيد ومادتهم. والواقع فقد كان الصراع دائماً بين طبقات من الناس يتمتعون لصفات إقتصادية معينة. فالطبقة الأقل غنى والديموقراطيون كانوا دائماً وما يزالون، يشكلون ثورات سياسية بمعنى محاولة تغييرهم للقوانين أكثر من تغييرهم للأوضاع الإقتصادية حتى وإن كان

Aristotle, Politics, mentioned above, Book 11, chapter 12 and book V, chapter 4. (١)

تغيير القوانين يتضمن تغييراً اقتصادياً وسياسياً. وقد أخبرنا أرسطو إن الرأي السائد في أحداث التغييرات كان نتيجة الملكية، ولكن المساواة في الملكية، وإن خفف الصراع بين فئات المواطنين، إلا أنها لا تشكل العامل الوحيد في الثورة والتغيير^(١).

أما فيما يخص ثورات العبيد ضد أسيادهم فإن نجاح هذه الثورات يهدف الى تغيير القوانين ولكان في اعتقاد المحدثين أنها ثورات اقتصادية وسياسية. وبهذا المعنى تحدث آدم سميث عن النقلة من الزراعة الى الصناعة على أنها فعل ثورة إقتصادي محض، ومع هذا فإن ماركس، وليس سميث، الذي الصق الإقتصاد بالثورة.

وفيما يتعلق بقضية العنف الذي يلازم الثورة والتغيير فالماركسية واضحة في ذلك، إذ يصعب نقل المجتمع من وضع رأسمالي الى آخر اشتراكي شيوعي دون ثورة وصراع تقودها الطبقة العمالية. وتشجع الماركسية قيام أي عمل ثوري ضد الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية عن طريق الطبقة العمالية التي تحكم بدكتاتورية لتثبيت الأوضاع الاقتصادية والسياسية الجديدة. هذا الأمر يقودنا للحديث عن العنف الموجه للدولة. فإذا كانت النظر الماركسية تهدف الى تحقيق المجتمع اللاطبقي بقيادة دكتاتورية البروليتاريا فهل يعني هذا زوال الدولة وتوقف الثورات؟ إن الإفتراض القائم على عدم وجود الطبقات يعني بالضرورة غياب الثورة لأنه لا يوجد طبقة تحمل مكان غيرها إلا إذا اعتبرنا الطبقة العمالية وممارساتها الدكتاتورية طبقة متميزة عن بقية الطبقات الأمر الذي يعارضه الفكر الماركسي. ولكن احتمال وقوع الصراع ليس بين الطبقة العمالية وعامة الناس فحسب بل بين قادة الطبقة ذاتها.

يرى أرسطو أن أي ثورة من الثورات التي تقصد الى تغيير شكل الدولة تعتمد الى تغيير طبقة بأخرى كالإنتقال من الديمقراطية الى حكم القلة أو حكم الإستقراطية، أو الإنتقال من حكم الطغاة الى حكم الأغنياء بلا فضيلة، فإن ذلك يعني أيضاً تغييراً في الدستور. ولكن مثل هذا التغيير ليس من الضرورة أن يتم عن طريق استعمال العنف. والواقع فإن الدساتير الحديثة يتم بواسطتها إنتقال شك الدولة من وضع الى آخر دون استعمال العنف. فالدستور الأمريكي مثلاً يعتبر علاجاً طبيعياً لأي إدارة سياسية عقيمة من خلال التمثيل الدستوري، أي من خلال تغيير الأشخاص في السلطة. وقد يكون هذا السبب الذي حدى بأرسطو إعتبار ظهور الدساتير في المدينة اليونانية حدث ثوري للغاية. ان الحق في التغيير لا يظهر جلياً في الفكر الغربي. ولكننا نلاحظ التركيز حول

Ibid, Book V, chapter 7.

(١)

أسباب التغيير وطرق علاجه. فالمساواة عند أرسطو هي هدف الثورة والتغيير. وعلى الرغم من ذكر أرسطو لعوامل أخرى تؤدي للثورة والتغيير إلا أنها جميعاً تدور حول المساواة والعدل. ويناقش أرسطو في الكتاب الخامس من السياسة الأسباب التي تؤدي للثورة وكيفية علاج ذلك، ولكنه لا يبحث بأي شكل من الأشكال عن تبرير الثورة أو التمرد. ولكن توماس الأكويني يوجب الثورة إن وجد الحاكم الظالم حتى وإن أدى ذلك إلى حرب أهلية قد تقوض الوحدة الوطنية. وحيث إن حكم الطاغية لا ينشر العدل لكافة أفراد المجتمع بل لنفسه ولفقته من أنصاره فالحق لكل للأفراد في الثورة والتمرد، إلا إذا ثبت أن استمرار الوضع كما هو عليه أقل ضرراً من الثورة والتغيير. ونظر جون لوك نظرة مساوية لنظرة الأكويني. فإذا تمادى الحاكم في سلطته واستعملها بطرق غير قانونية، يرى لوك، فإن الحاكم في هذه الحالة قد وضع نفسه في حالة حرب مع شعبه. ويلاحظ أن إعلان الإستقلال الأمريكي قد نظر إلى الأمر نظرة مشابهة لكل من لوك والأكويني، إذ اعتبر الثورة والتمرد حقوقياً طبيعية كالحياة والحرية وتحقيق السعادة. ولا بد للدولة من تحقيق هذه الحقوق والا فعلى الشعب تغيير نظام الدولة السياسي. ويقول الإعلان:

إن الدول التي أسست منذ وقت طويل يجب أن لا تتغير. ولكن عندما يشعر شعبها بالظلم والظلم.. فإن الثورة لا تكون حق من حقوقهم فحسب بل واجب من الواجبات عليهم تغيير نظام الدولة السياسي وإحلال الجديد لصالح أمنهم واستقرارهم^(١).

ويميز هيجل نوعين من التمرد: التمرد ضد العدو الخارجي للدولة والتمرد ضد الدولة الواحدة. ويعتبر النوع الثاني أن التمرد جريمة لا تغتفر لأنه تمرد ضد الفكرة الواحدة وضد المطلق الذي يمثل الدولة.

ويلاحظ إن الذين ينكرون الخروج على الدولة من أمثال هيجل وكانت (الا لعمل أخلاقي) وهوبز (الا للحفاظ على دولة الرفاه) فهم لا يعارضون أولئك الذين يبررون الثورة والتمرد وحق الأفراد فيها. وكذلك الحال بالنسبة للمؤيدين أيضاً فإن لديهم عناصر لا تؤيد التبرير، فالأكويني مثلاً وعلى الرغم من تبرير الخروج على الدولة فإن ذلك لا يكون بقصد الوقوف ضد الحاكم إلا إذا كان هناك ظلماً فادحاً. وأما موقع إعلان الإستقلال الأمريكي ومع تأكيدهم للحق في تغيير النظام السياسي غير العادل إلا أن التغيير المقصود لا يزيد عن إضافة بنود جديدة للدستور. إذ يلاحظ من قراءة الأوراق الفدرالية إن كاتبها لا

See the Declaration of Dependence of the United States of America.

(١)

يعترفون بحق الثورة والتمرد ضد دستور الولايات المتحدة الأمريكية. وإذا كان الأمر كذلك في الفكر الغربي فإن الفكر الإسلامي قد انقسم حول نفسه فيما يخص الثورة والتمرد. إذ يرى أهل السنة والجماعة، أن على المواطن الانصياع لطاعة الحاكم حتى وإن كان ظالماً. فقد أكد أبو يوسف في كتابه الخراج بأن الخليفة راع يقود غنمه، وإن كان الخليفة ظالماً أو شريعاً فهو من غضب الله، وعليه فلا يجب أن يقابل غضب الله بالثورة بل بالإستسلام^(١). ويرى ابن حنبل ضرورة طاعة الدولة وعدم الخروج عليها، وحتى إذا أمر الخليفة في أن يعصي الخالق فعلى المحكوم أن يطيع ولا يثور، ولا يشجع الفتنة بأي شيء سواء كان قولاً أم عملاً. ولكن مثل هذه النظرة يعارضها الشيعة الذين اعتبروا الجهاد ضد المسلمين (غير المؤمنين) هدفاً عظيماً.

وعلى ما تقدم يمكن القول بأن النظريات التي تعرض لها الفصل الأول من حيث ماهية الإنسان واختلافه عن غيره من المخلوقات تنقسم حول قضية حق الإنسان في الثورة والتمرد وتغيير واقعه. فالإنسان كإنسان يتمتع بملكات عقلية وبدنية، وسواء كان جوهره النفس الأرسطية أو تشكله التجربة الكانتية، أو توحده النظرة السيبنوزية، أو يتحكم فيه صراع العواطف الهوبزية أو تتحداه قضية الإنتخاب الطبيعي الدارونية، أو يستحسن مقايضة آدم سمث، أو يعذبه الإسترقاق والإستعباد الذي تحدث عنه توينبي، أو يستهويه صراع ماركس، أو يحنو حيناً ويتمرد أحياناً على قبلية ابن خلدون، فمما لا شك فيه أن للإنسان مطالب وإحتياجات إذا لم تلبي فإنه يجد في الثورة والتمرد مبرراً لعمله، وبالتالي فإنه يعتقد العزم على أن يكون هذا التمرد حقاً من حقوقه.

- ٦ -

حقوق أخرى

نحتاج إلى إضافة قائمة جديدة عن الحقوق الإنسانية الى جانب ما ذكر في الأجزاء السابقة من هذا الفصل. فالإعتراف، نظرياً على الأقل، بحق الإنسان في الحياة وحقه في تقرير مصيره الارادي، يعني ذلك أن له حقوقاً مدنية وقانونية وإجتماعية وإقتصادية وسياسية. والواقع فإن الأمر يتعلق بالنظام السياسي، إذ أن كثيراً من الأنظمة السياسية على

(١) أبو يوسف، الخراج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩).

النمط الذي يريده النظام السياسي وينكر حقوق التملك وهكذا. وأورد تذكير القارئ هنا بأن المقصود بالحقوق الأخرى هي الحقوق الإجتماعية والإقتصادية والسياسية والقانونية، وهي تلك التي تتضمن حقه في أن يكون عضواً في مجتمع وحقه في بناء أسرة وحقه في الحصول على عمل وسكن وحقه في التعليم وأشياء ضرورية أخرى. وقد اعتبر جون لوك مثل هذه القضايا حقوقاً طبيعية جمعها في عبارة واحدة «الحق في الحياة والحرية والملكية». وحتى يحيا الإنسان فلا بد من حصوله على الضرورات من مأكّل ومشرب ومسكن وملبس وبيئة صحية وصحة جسمية، وحتى يكون حراً فلا بد من مجتمع مدني يضمن هذه الحقوق بواسطة القانون الذي يشارك في وضع سياسته العامة. والمقصود بالملكية أن تتاح له الفرصة في التملك. وحتى يضمن الإنسان هذه الحقوق فلا بد من الأمن والاستقرار والحياة المدنية والحقوق السياسية من أن توضع موضع التطبيق العملي. وعلى ذلك فقد كانت مقول (لوك) المشهورة «لا ضريبة بدون تمثيل سياسي».

ومهما يكن من أمر فإن حجر الزاوية عند بحث قضية حقوق الإنسان هو الإنسان نفسه، فغيره لا يكون هناك حقوق. وإذا كنا قد تحدثنا في الفصل الأول عن بعض النظريات التي تحدثت في الإنسان وطبيعته، وإذا نظر الفصل السادس في الحقوق الإنسانية وماهياتها الفلسفية، فإن الفصول اللاحقة ستبحث بالحقوق الإنسانية في واقع أمرها كتلك المتعلقة بالحرّيات العامة والمساواة القانونية والحقوق السياسية والإجتماعية والبيئية والتميز العنصري.

الفصل السابع

حقوق الانسان: حقوق عامة

الحرية جوهر وجود الانسان. ان تحقيق الحرية إنما هو غرض العالم
وهذه المطلق.

George Hegel, The Philosophy of Right,
(London: Oxford University Press, 1974),
Translated by T.M. Knox, Paragraph 129, p. 22.

- ١ -

تمهيد

كان مدار البحث في الفصل السادس حول الحقوق الأساسية للانسان كحقه في
الحفاظ على ذاته وحقه في حياة مستقرة سلمية. ويركز هذا الفصل على حقوق الانسان
الفردية والجماعية مع بيان التشريعات الدولية في اقرارها ومدى حمايتها والالتزام بها.

- ٢ -

الحق في الحياة

قد يكون لكل شعب من الشعوب أو لكل مجتمع من المجتمعات قواعده القانونية
المميزة، وقد يكون لهذه القواعد والقوانين بنود قد تخل بالحقوق الانسانية وبنود تحافظ عليها
لسبب أو لآخر، كأن تشرع القوانين لصالح فئة دون غيرها، إلا أن القاعدة المثالية التي يطمح
لها بنو البشر تلك التي لا تسمح باعتداء أحد على الآخر أو اعتداء دولة على أخرى.
يبيح القانون القتل، أي ازهاق الروح، أحياناً. وقد تلجأ بعض المجتمعات لقتل أفرادها
بناء على قانون تقره الدولة كما كانت تفعل اسباطة للتخلص من الذين لا يتوخى منهم
القدرة على استمرار الحياة، أو كما فعل النازيون لمعارضيههم وهكذا.. ويكون استعمال
هذا العنف البشع قد أقره القانون الذي من شأنه أن يحمل عدالته في باطنه. ولكن العدالة

- ١٩٣ -

هنا يمكن أن توصف بتقيضها للتأخر اليه من الخارج وعادلة لأولئك الذين آمنوا بضرورة فعل ذلك. وعليه يمكن أن نردد مقولة مارتن لوتر كنج في معرض حديثه عن مشكلة السود الأمريكيين بأننا «لا نؤمن بالقانون غير العادل». حقاً أن القانون قد يكون غير عادلاً حيث يتنافى طبيعته الذي وجد من أجله. هذه القضية يمكن مناقشتها من وجوه عدة ومن مختلف المدارس التي نظرت في هذا الأمر إلا أن موضعه ليس في هذا الصدد. إن الأمر هنا ينصب على أن لكل فرد الحق في الحياة، على الأقل على مستوى نظري بحت. وقد ناقش الفصل السادس قضية إحقاق العدل عندما يقتل شخص شخصاً آخر لا يكون إذا قتل القاتل بارتكاب جريمة ثانية لا يعني إحقاق الحق. وقد نظرت كل مدرسة فكرية أو قانونية أو دينية نظرة مختلفة للأمر، إلا أن فلسفة القرن الثامن عشر في الفكر الغربي قد ركزت تركيزاً كبيراً على حرية الإنسان وقديسية حياته، وبناء على ذلك ألغيت عقوبة الإعدام من تشريعات بعض الدول في القرن التاسع عشر، ولكنها عادت للظهور بعد الحرب العالمية الأولى. وعلى أثر الحركات التي دعت إلى إلغاء عقوبة الإعدام في أعقاب الحرب العالمية الثانية واستبدالها بعقوبة الحد من الحرية كالسجن مثلاً طلبت الجمعية العمومية من المجلس الاقتصادي والاجتماعي وضع دراسة حول عقوبة الإعدام من أجل الوصول إلى إلغائها^(١).

وقد قدم التقرير الثاني للسكرتير العام للأمم المتحدة في الفترة ١٩٦١-١٩٦٥ والمتعلق بالتطورات التي حلت بعقوبة الإعدام بناء على التقارير الواردة من الدول الأعضاء في المنظمة الدولية. وفي عام ١٩٦٨ وقعت عدد من الدول الأعضاء على اتفاقية لمنع عقوبة الإعدام، ودعت الجمعية العمومية، عن طريق لجائنها المتخصصة، لمواصلة جهودها من خلال الدراسات والتوصيات لوقف عقوبة الإعدام في كافة دول العالم وتبنت الجمعية العامة في نفس العام قراراً لمواجهة تطبيق عقوبة الإعدام في الدول الأفريقية وكرويسيا وناميبيا، ودعت إلى حق احترام الشعوب للحياة والحرية والعدالة الاجتماعية والثقافية والمدنية.

وطالبت الجمعية العامة من السكرتير العام للأمم المتحدة عام ١٩٧١ تزويدها بتقرير يشمل تشريعات الدول الأعضاء التي تقر بعقوبة الإعدام حيث تبين أن ١٣٣ دولة شرعت عقوبة الإعدام ولم توافق تشريعات ٩ دول فقط على عكس ذلك.

ولا تستثني الحروب التي تشن على المواطنين المدنيين في عصر التكنولوجيا المتقدم من هذه الجريمة. فالقنبلة الذرية التي ألقيت على هيروشيما وتلك التي ألقيت على نكازاكي فهي بمثابة

عقوبة اعدام جماعية للمواطنين العزل ولكن الولايات المتحدة الامريكية لم تكن تنظر الى الامر من منظور انساني بقدر ما رأت فيه طريقة لانتهاء الحرب العالمية الثانية.

تنص المادة الثالثة من الاعلان العالمي لحقوق الانسان انه «لكل فرد الحق في الحياة والحرية وفي الأمان على شخصه». وقد نص الجزء الثالث مادة (٦)، فقرة (١) من العهد الخاص بالحقوق السياسية والمدنية على: «الحق في الحياة حق ملازم لكل انسان. وعلى القانون أن يحمي هذا الحق. ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفاً». وجاء في الفقرة (٦) من نفس المادة أنه يجوز التدرع بأي حكم لتأخير أو منع الغاء عقوبة الاعداد من قبل أي دولة طرف في هذا العهد». ونصت الفقرة الثالثة من المادة (٦) أنه «حين يكون حرمان من الحياة جريمة من جرائم الابدادة الجماعية يكون المفهوم بداهة أنه ليس في هذه المادة أي نص يميز لأمة دولة طرف في هذا العهد أن تعفي نفسها على أية صورة من أي التزام يكون مترتباً عليها بمقتضى أحكام اتفاقية منع جريمة الابدادة الجماعية والمعاقبة عليها». وأما المادة الثانية فقد نصت على أنه «لا يجوز في البلدان التي لم تلغ عقوبة الاعداد، أن يحكم بهذه العقوبة الا جزاء على أشد الجرائم خطورة ودفعاً للتشريع النافذ وقت ارتكاب الجريمة وغير مخالف لاحكام هذا العهد، ولاتفاقية منع جريمة الابدادة والمعاقبة عليها، كما لا يجوز تطبيق هذه العقوبة الا بمقتضى حكم نهائي صادر عن محكمة مختصة.

— وقد نص اعلان طهران الذي أقره المؤتمر الدولي لحقوق الانسان في طهران في ١٣/٥/١٩٦٨ أن الانتهاكات الفاحشة لحقوق الانسان الناجمة عن العدوان أو النزاع المسلح يترتب عليها نتائج تسفر عن بؤس البشر الذي لا حدود له، ويفرق العالم في منازعات مسلحة العالم في غنى عنها، وعلى المجتمع الدولي أن يتضامن في هذا المضمار لمنع هذه المآسي^(١).

حقاً لقد حاول المجتمع الدولي اتخاذ بعض التدابير التي تمنع أو تحد من وقوع جريمة الابدادة الجماعية. فقد تبنت الجمعية العامة لهيئة الامم المتحدة بعد قيامها مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية قرارات لمنع وقوع جريمة الابدادة الجماعية. فقد أكدت على أن هذه الجريمة من جرائم القانون الدولي التي يستنكرها العالم المتحضر، ولا يجوز ارتكابها لأي سبب من الأسباب، ونادت الدول الاعضاء بأن تضمن تشريعاتها منع ارتكاب هذه الجريمة. ونادت أيضاً بالتعاون بين الدول من أجل منع وقوع هذه الجريمة. وقد أقرت في ١٢/٩/١٩٤٨ اتفاقية منع جريمة الابدادة الجماعية والمعاقبة عليها^(٢).

١ - الامم المتحدة، حقوق الانسان: مجموعة الصكوك الدولية، نيويورك، ١٩٨٣، ص ٣١ .

٢ - المرجع السابق ص ٣٨ .

وقد تناولت المادة الاولى من الاتفاقية اقرار الدول الاطراف المتعاقدة على أن الابادة الجماعية سواء ارتكبت أيام السلم أو الحرب، جريمة بمقتضى القانون الدولي، وتعهدها بمنعها والمعاقبة عليها. ونصت المادة الثانية على أن المقصود بالابادة الجماعية أي فعل من الأفعال التي يقصد من وراءه التدمير الكلي أو الجزئي لجماعة قومية أو عرقية أو عرقية كقتل اعضاء الجماعة أو إلحاق أذى جسدي أو روحي خطير في اعضاء الجماعة، أو اخضاع الجماعة عمدا لظروف معيشية يقصد من وراءها التدمير الكلي أو الجزئي أو فرض أي من الطرق التي تؤدي الى منع النسل والانجاب.

ويعتبر من يقوم بفعل الابادة التآمر على ارتكابها أو التحريض المباشر أو غير المباشر، المعلن أو السري أو من ارتكابها أو الاشتراك فيها أو التستر عليها. وقد حددت المادة الرابعة ضرورة إيقاع العقاب على كل مرتكب لهذه الجريمة سواء كان حاكماً دستورياً أو موظفاً عاماً أو فرداً من الافراد. ويترتب على الدول الاعضاء المتعاقدة اتخاذ التدابير التشريعية اللازمة لضمان تنفيذ هذه الاتفاقية من جهة، ومعاقبة مرتكبيها من جهة أخرى، على أن تتم محاكمتهم أمام محكمة مختصة من محاكم الدولة التي ارتكب الفعل على ارضها أو أمام محكمة دولية جزائية ذات اختصاص.

مرة أخرى نلاحظ صومية القوانين والقرارات الدولية التي ترك ثغرات، بقصد أو غير قصد حول تعيين العقوبات التي يمكن إيقاعها على مرتكب هذه الجريمة، ولم تشر بقريب أو بعيد الى قوة خارجية عن نطاق الدولة وتشريعاتها، ويمكن أن تقوم بمهمة ردع مرتكب هذه الجريمة. ويمكن في هذه الحالة أن تقوم الوكالات المتخصصة التابعة لهيئة الامم بالتحقيق في الامر ورفع توصياتها الى محكمة العدل الدولية أو أي محكمة دولية تشكل لهذا الغرض وإيقاع العقوبة المستحقة على مرتكب جريمة منع الآخرين من حقهم في الحياة.

وبالنسبة لارتكاب مثل هذه الافعال من قبل الافراد فان على الدول الاعضاء أن تضمن تشريعاتها نصوماً تقضي بفرض عقوبات مشددة على مرتكبي الافعال المذكورة بحيث تتلائم وجسامه الجريمة التي قد تصل الى عقوبة الاعدام. ويجب أن لا يخلط المشرع بين جرائم الابادة الجماعية والجرائم السياسية حيث أن الاولى تخضع للمعاهدات والقرارات الدولية بينما تنتمي الثانية الى القواعد والقوانين المحلية داخل الدولة العضو.

كما أن على المشرع أن لا يخلط بين الجرائم المنصوص عليها في التشريعات المحلية والتي من شأنها ازهاق الروح أو إلحاق الإلذاء الجسدي أو المعنوي بالجرائم المنصوص عليها

في هذه الاتفاقية من حيث تقادم الزمن فاذا كانت المحاكم الوطنية لا تتمكن من النظر في الدعوى المتعلقة بأي فعل من الأفعال التي تعتبر جريمة فلا بد من النظر فيها بعد مرور مدة زمنية يحددها القانون إذ أن جرائم الحرب والجرائم المرتكبة ضد الإنسانية ولا تسقط بتقادم الزمن. وقد أكدت اتفاقية عدم تفاقم جرائم الحرب والجرائم المرتكبة ضد الإنسانية التي اعتمدت وعرضت للتوقيع والتصديق بقرار الجمعية العامة رقم ٢٣٩١ (د-٢٣) بتاريخ ٢٦ نوفمبر لعام ١٩٦٨ وبدء النفاذ في ١١/ نوفمبر عام ١٩٧٠ حيث رأت دول هذه الاتفاقية واستنادا لقراري الجمعية العامة للأمم المتحدة ٣(د-١) الصادر في ١٣ فبراير ١٩٤٦ و ١٧٠ (د-٢) الصادر في ٣١ أكتوبر لعام ١٩٤٧ والمتعلق بتسليم ومعاقبة مجرمي الحرب وإلى القرار رقم ٩٥ (د-١) الصادر في ١١ كانون أول ١٩٤٦ والذي يؤكد مبادئ القانون الدولي المعترف بها في النظام الأساسي، وإلى القرارين ٢١٨٤ (د-٢١) الصادر في ١٦ كانون أول لعام ١٩٦٦، الذي نص صراحة على إدانة انتهاك حقوق سكان البلاد الأصليين الاقتصادية والسياسية من ناحية وإدانة سياسة الفصل العنصري من ناحية أخرى باعتبارهما جريمتين ضد الإنسانية.

وبالاستناد إلى قراري المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة الصادرين في ٢٨ تموز ١٩٦٥ رقم ١٠٧٤ (٥-٣٩) و ١١٥٨ (د-٤١) الصادر في ٥ آب ١٩٦٦ المتعلق بمعاقبة مجرمي الحرب، والأشخاص الذين ارتكبوا جرائم ضد الإنسانية. وبما أن دول هذه الاتفاقية قد لاحظوا أن كافة الإعلانات الرسمية والمواثيق والاتفاقيات المنعقدة بشأن الملاحقة والمعاقبة على جرائم الحرب والجرائم المرتكبة ضد الإنسانية تخلو من أي نص يتعلق بسقوط هذه الجرائم بالتقادم، وقرى الدول الموقعة على هذه الوثيقة أن مثل هذه الجرائم تستحق المعاقبة الفعالة لتفادي تكرار ارتكابها، وحماية لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية وتشجيع الثقة، وتوطيد التعاون بين الشعوب، وتعزيز السلم والأمن الدوليين، فإنه يتحتم عدم تطبيق قواعد القانون الوطني بشأن التقادم على مثل هذه الجرائم وإبقاء حق العقاب قائم، وبالأخص فإن هذا الأمر يشير قلقاً شديداً لدى الرأي العام العالمي إذا ما خضع لأحكام القوانين الداخلية، لأنه سيأتي زمن يحول دون الملاحقة والمعاقبة على هذه الجرائم. وعلى ذلك فقد رأت الدول الأعضاء عدم سقوط مثل هذه الجرائم بالتقادم.

وإدراكاً لمسؤوليات الجمعية العامة إزاء مصير الأجيال القادمة من الأطفال وإزاء مصير الأمهات في ظروف وحالات المنازعات المسلحة، ومراحل الكفاح من أجل الاستقلال

وتقرير المصير والتحرر القومي والوطني، وما يتعرض له السكان المدنيين ومنهم الاطفال والنساء في المناطق المعرضة للعنف الذي يفرضه المستعمر ونظرا لاستمرار مثل هذه الحالات في العالم رغم الادانة العامة وانتهاك الحقوق والاعتداء على الحريات الاساسية واهدار كرامة الجنس البشري واستمرار تواجد أنظمة عنصرية تنتهك قواعد القانون الانساني الدولي فان الجمعية العامة تجدد نفسها ملزمة لتوفير حماية خاصة للنساء والاطفال من بين السكان المدنيين. وعلى ضوء القرارات الصادرة عنها، فقد اعلنت رسمياً الاعلان الخاص بحماية النساء والاطفال في حالات الطوارئ والمنازعات المسلحة، ودعت جميع الدول الاعضاء للالتزام به التزاما دقيقا. ورغبة منها في تحقيق هذه الاهداف فقد حظت حالات الاعتداء على المدنيين وقصفهم بالقنابل الامر الذي يلحق بهم آلاما لا تحصى وعلى الاخص الاطفال والنساء، الذين هم أقل افراد المجتمع مناعة، كما حظرت استعمال الاسلحة الكيماوية والبكتريولوجية اثناء العمليات العسكرية حيث أنها من أفدح الانتهاكات لحقوق الانسان، وقد حظرها بروتوكول جنيف منذ عام ١٩٢٥، واتفاقية جنيف عام ١٩٤٥ كما أنها تعتبر خرقا لقواعد القانون الدولي حيث ترتب خسائر جسيمة بالسكان المدنيين بمن فيهم النساء والاطفال العزل من وسائل الدفاع عن النفس. ويتعين على الدول الاعضاء التقيد ايضا بصكوك القانون الدولي المتعلقة بتهمة الضمانات لتحقيق حماية النساء والاطفال وعلى الاخص الدول المشتركة في منازعات مسلحة أو في عمليات عسكرية في اقاليم اجنبية أو في اقاليم ما زالت تحت السيطرة الاجنبية، بأن تتخذ كل ما في وسعها لتجنب ويلات الحرب ومنع اساليب الاضطهاد والتعذيب والتأديب والمعاملة المهينة والعنف وخاصة ما كان موجهاً للسكان المدنيين من نساء واطفال.

كما أكدت الجمعية العامة في اعلانها السابق بأن الاعمال التي تعتبر جرائم جميع اشكال القمع والقسوة واللاتسانية للنساء والاطفال، لما في ذلك الخس والتعذيب والاعدام رميا بالرصاص والاعتقال بالجملة والعقاب الجماعي، وتدمير المساكن والطرد عنوة التي ترتكب اثناء قيام المتحاربين بعملياتهم العسكرية أو في الاقاليم المحتلة، ولا تقل عنها خطورة تلك الاعمال التي من شأنها حرمان النساء والاطفال من المأوى أو الغذاء أو المعونة الطبية حيث أن مثل هذه الامور تتعارض مع الكرامة الانسانية كما يستتكرها القانون الدولي والاعلان العالمي لحقوق الانسان والمهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والمهد الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية واعلان حقوق الطفل وغير ذلك من الصكوك الدولية.

وعلى الرغم من هذه البنود والاعلانات الدولية الا ان التطبيقات العملية لها ما زال في طي الكتمان. فان اهدار الحقوق الانسانية يلاحظ في اماكن عدة من العالم وبخاصة الحالات الناجمة عن النزاعات المسلحة بين الدول والتي يذهب ضحيتها أكثر من أي شيء آخر، المدنيين العزل وخاصة النساء والأطفال. وقد يعود ذلك الى عدة اسباب منها: غياب المسؤولية لدى الدول المتنازعة وعدم حرصها على الحقوق الانسانية، وغياب العقوبة الفعلية الرادعة من قبل المجتمع الدولي حيال الدول المتنازعة، وسيطرة الدول الكبرى على المنظمة الدولية التي لا تنفذ سوى مصالحها السياسية والاقتصادية، بما في ذلك تسويق سلمها العسكرية، وجهل الدول الأخرى (العالم الثالث على وجه الخصوص) بما تريد وما لا تريد من حيث الاهتمام برفع المستوى الاقتصادي لشعوبها وتحقيق الأمن والاستقرار لهم والتخلص من التخلف والتبعية، إضافة الى دكتاتورية السلطة الحاكمة وحرصها الشديد على بقائها في السلطة دون النظر الى ارادة مواطنيها أو مشاركتهم السياسية عن طريق التمثيل السياسي.

- ٣ -

حق الملكية وسيادة الدولة.

في بحث للكاتب عن المفاهيم السياسية الاجتماعية الاقتصادية جمعت في كتاب بعنوان «دراسات في الفلسفة السياسية» يتحدث الفصل العاشر في الكتاب عن مفهوم الملكية من حيث تعريفها ونظرة المدارس الفكرية والقانونية منها كالنظام الغربي الرأسمالي والشرقي الاشتراكي والاسلام وغيرها من المدارس كالوضعية والطبيعية وهكذا. وقد تحدث البحث مفصلاً عن حق الفرد في التملك والتصرف في ملكيته وكيفية حيازته على الشيء وتملكه له. وبين البحث أيضاً أن المقصود بحق الملكية الفردية قدرة الفرد قانوناً ان يصبح مالكا وأن تصان ملكيته من الاعتداء عليها^(١).

سوف لا نخوض في قضية الملكية الفردية في هذا السياق والحقوق المترتبة عليها ولكن الذي سنبحثه هنا هو ملكية الدولة أو ملكية الشعب للأرض أو ما يمكن أن يسمى بالسيادة القومية والوطنية وما يتضمنه السيادة هذه من حقوق تتعلق بالملكية العامة.

١ - أحمد ظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية (أربد، الكندي، ١٩٨٨)، الفصل العاشر.

اقليم الدولة لا يزيد عن كونه ذلك النطاق الجغرافي الذي يقيم به شعب الدولة وتمارس الدولة عليه سيادتها. وبناء على ذلك فللدولة حق في اقليمها شبيهاً بحق الملكية في القانون الخاص، وعلى ذلك تميز هذه النظرة للدولة التصرف بالاقليم كتصرف المالك بممتلكاته الخاص. وبناء على ذلك يمكن تحديد العلاقة الطبيعية بين الدولة والاقليم بأنه الحيز المكاني الذي تباشر فيه الدولة سلطة الامر والنهي وممارسة كافة اختصاصاتها. وبذلك يكون الحيز المكاني أحد الأركان الأساسية في قيام الدولة بموجبه يصبح لها حقاً عينياً عليه تمارس فيه سيادتها، ويترتب على الدول الأخرى أن لا تتدخل في شؤونه الداخلية أو تعرض لاستقلاله^(١).

وأما اكتساب السيادة عن طريق القوة والغزو كأن تغزو دولة أخرى وتحتل أراضيها فقد كان هذا الوضع مقبولاً في القانون الدولي التقليدي، عندما كانت الحروب وسيلة مشروعة لتحقيق أهداف السياسة الوطنية للدولة بأن تضم اقليم الدولة المهزومة عسكرياً، ويتم ذلك دون ابرام اتفاقية عقد بل بمجرد اعلان الدولة المنتصرة لذلك. ولكن القانون الدولي المعاصر يمنع استخدام القوة، ضم اقليم دولة وألغى اعتبارات الفتح Conquest سبباً مشروعاً لاكتساب السيادة على اقليم ما. فقد أكدت المادة العاشرة من ميثاق عصبة الأمم لعام ١٩١٩ على أن الحرب العدوانية محرمة وعلى الدول الأعضاء ضمان سلامة الاقليم للدولة العضو، والوقوف ضد أي اعتداء خارجي، وعليها أن تعرض موضوع الخلاف على التحكيم أو القضاء أو مجلس العصبة والاتلجأ إلى الحرب قبل مضي ثلاثة أشهر من تاريخ صدور قرار التحكيم أو القضاء أو مجلس العصبة، كما ألزمتها أيضاً عدم اللجوء إلى الحرب ضد دولة قبلت قرار التحكيم أو القضاء أو التزمت بقرار المجلس الصادر بالاجماع.

وفي مؤتمر الصلح المنعقد في باريس سنة ١٩١٩ والمتعلق بمستقبل البلاد العربية ومنها فلسطين التي احتلتها قوات الحلفاء، برز أثناء المؤتمر اتجاهان الأول يتمثل في الآراء التي اعلنتها الرئيس الأمريكي ولسن حيث رفض مبدأ الاستيلاء على أي اقليم عن طريق الضم بالقوة والاعتراف بحق الشعوب في تقرير مصيرها. والتي ادمجت في (م ٢٢) من ميثاق عصبة الأمم، وفي عهد الانتداب بدأت الهجرة الصهيونية لفلسطين^(٢). ويفهم من هذا أن عهد عصبة الأمم لم يلغى فيه استخدام القوة في اكتساب السيادة على الاقليم بل قيده واجله فقط.

١ - انظر ميثاق الأمم المتحدة.

٢ - احمد ظاهر ومحمود الزبي، بين الفكرين: العربي والصهيوني (عمان: ابن رشد، ١٩٨٥)، الفصل الأول.

وجاء أول تحریم بصورة قاطعة بعدم استعمال ضم اقاليم بالقوة في ميثاق الامم المتحدة سنة ١٩٤٥ حيث أكد ذلك في أكثر من موقع كان أبرزها ما جاء في المادة ٤/٢: التي قررت أن «يتمتع أعضاء هيئة الامم جميعهم في علاقاتهم الدولية عن التهديد باستعمال القوة واستخدامها ضد الاراضي أو ضد الاستقلال السياسي لأية دولة أو على وجه لا يتفق ومقاصد الامم المتحدة».

ولا يعتبر استخدام القوة مشروحا الا في حالة الدفاع المشروع (مادة ٥١ من الميثاق) وحالة التدابير التي يتخذها مجلس الأمن طبقا لاحكام الفصل السابع من الميثاق. اضيف الى ذلك ما تضمنته مبادئ القانون الدولي الخاصة بالعلاقات الودية والتعاونية بين الدول وفق ميثاق الامم المتحدة والتي اعلنتها الجمعية العامة للامم المتحدة في ٢٤ أكتوبر سنة ١٩٧٠ حيث جاء:

«على كل دولة واجب الامتناع عن التهديد بالقوة أو استخدامها ضد الوحدة الإقليمية أو الاستقلال لأية دولة أخرى أو بأية طريقة أخرى لا تتفق ومقاصد الامم المتحدة. مثل هذا التهديد بالقوة أو استخدامها يعتبر خرقا للقانون الدولي ولميثاق الامم المتحدة ولا ينبغي أن يستخدم كوسيلة لحل المنازعات الدولية.

وعلى كل دولة واجب الامتناع عن التهديد بالقوة أو استخدامها بقصد الاعتداء على الحدود الدولية لدولة أخرى أو كوسيلة لحل المنازعات الدولية بما في ذلك المنازعات الإقليمية والمشاكل الخاصة بحدود الدول. كما أن اقليم الدولة يجب أن لا يكون هدفاً للاحتلال العسكري الناجم عن استخدام القوة بالمخالفة لاحكام الميثاق، والا يكون محلا للاكتساب من جانب دولة أخرى نتيجة استخدام القوة أو التهديد بها»^(١).

وفي ١٤ ديسمبر ١٩٧٤ أصدرت الجمعية العمومية للامم المتحدة قرارها رقم (٣٣١٤) عرفت فيه العدوان بأنه: «استخدام القوة المسلحة من جانب دولة، ضد سيادة أو سلامة الاراضي أو الاستقلال السياسي لدولة أخرى، أو بأية طريقة لا تتفق مع ميثاق الامم المتحدة كما هو محدد في التعريف كما اوضحت المادة الثالثة من هذا القرار بأن الاعمال العدوانية هي عبارة عن قيام الثورات المسلحة لدولة ما بغزو أو شن هجوم على اراضي دولة أخرى أو أي احتلال عسكري، مهما كان مؤقتاً ينجم عن مثل هذا الغزو أو الهجوم، أو أي ضم عن طريق استخدام القوة لاراضي دولة أخرى».

كما أصدرت الجمعية العامة قراراً في ٥ شباط عام ١٩٨٢ في دورتها التاسعة الطارئة الخاصة التي أعلنت فيها بأن القرار الذي أصدرته إسرائيل في ١٤ كانون أول ١٩٨١ والقاضي بفرض قوانينها وإدارتها على مرتفعات الجولان السورية المحتلة يشكل عدواناً بموجب أحكام المادة ٣٩ من ميثاق الأمم المتحدة في هذا الشأن. أما المادة التاسعة من الإعلان (حقوق وواجبات الدول لعام ١٩٤٦ بأنه «على كل دولة واجب الامتناع عن اللجوء الى الحرب كوسيلة لسياساتها الوطنية وعليها أن لا تلجأ لاي تهديد باستعمال القوة أو استخدامهما سواء سلامة الأراضي أو استقلال الدولة السياسي أو على أي وجه آخر يتعارض مع القانون أو النظام الدولي العام»).

- ٤ -

الحق في الدفاع عن السيادة

ينطلق هذا الحق من كون الشعب مصدر السلطات في الدولة وله الحق في اتخاذ الوسائل الكفيلة بالحفاظ على سيادته على أرضه من خلال مؤسساته السياسية التي تمثل دولته. وعليه فإن للشعب أو الدولة الحق في التحرر من السيادة والسيطرة الأجنبية وللشعب الحق في اختيار الحكم الذي يناسبه.

تطورت فكرة السيادة الوطنية وأصبحت مذهباً يدافع عنه الشعب داخل اقليمه الذي يعيش فيه أواخر القرن الثامن عشر، وكان من أبرز منظريه جان جاك روسو. وقد تبنت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ آرائه التي عرضها في كتابه العقد الاجتماعي، وذكرت دساتير سنة ١٧٩١ و ١٧٩٣ الفرنسية. وامتدت هذه الأفكار وانتشرت في كثير من دول أوروبا وشمال أمريكا. وكانت الثورة البريطانية عام ١٦٨٩ ومنظريها من أمثال جون لوك قد وضعوا بذور فكرة السيادة الوطنية، التي أزلت السلطة الملكية الحاكمة، بموجبها ودعم الثورات الشعبية، لتحل مكانها سلطة الشعب الذي عقد عقداً اجتماعياً مع أفراد منه ليقوموا بواجب حماية الشعب وأمنه واستقراره^(١).

وعلى الرغم من دعوة الثورات الإنجليزية والفرنسية والأمريكية الى السيادة الشعبية والإرادة العامة والديمقراطية والمساواة والاخوة والسعادة، إلا أن هذه المفاهيم دعت الدول

١ - أحمد ظاهر، ذكر اعلاء الفصل الثالث.

الغربية (انجلترا وفرنسا على وجه التحديد) الى نشر هذه الآراء خارج كل من بريطانيا وفرنسا، واعتقدنا ان عليهما حق تعليم الشعوب «غير المتحضرة» أن يصبحوا متحضرين. ولكن هذه الدعوى تحولت الى استعمار الدول «غير المتحضرة» بحجة تمدن هذه الشعوب تارة، والحماية تارة اخرى والمستعمرة تارة ثالثة. واقتصرت مبادئ القانون التقليدي المستمدة نصومه من القانون الروماني المتعلقة بحق الاستيلاء على تنظيم الاستعمار الاوروبي وآثاره، ووضع تنظيم كيفية الاستيلاء على المستعمرات وتبنيها. وبهذا خسرت شعوب الدول المستعمرة كل حماية وتمتع باهلية قانونية أو التمتع بالشخصية القانونية الدولية، وهي بنظر القانون ليس المخاطبة بنصومه.

ان اندفاع الدول الاوروبية في الربع الاخير من القرن التاسع عشر لتقسيم افريقيا فيما بينها وضع فيما بعد مهمة صعبة للغاية، كان يجب على صانعي العصبة مواجهتها فيما بعد. فقد وصف احد الكتاب (ج.ا. هوبسون): أن الصراع والتنافس بين الدول على اقتناء المستعمرات كان هو السبب الرئيسي للحروب وظهور حركات التحرر، وتوصلت عصبة الامم الى أنه اصبح لزاما البحث عن شكل معين للاشراف الدولي للتقليل من الصراع الدولي.

ومن هنا جاءت فكرة انتداب دول متقدمة لدول متخلفة، كانت اجزاء من الامبراطورية الالمانية والتركية، ومهمة الدولة المنتدبة هو السعي بخطوات سريعة للاندماج الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للدولة المستعمرة، من أجل الوصول بها للاستقلال والتحرر^(١). وازاء مطامع الدول المنتدبة (دول الادارة) في البقاء في الدول المستعمرة وعدم الرغبة في الوصول بها الى مرحلة التحرير فلم تقم هذه الدول بالواجب الملقى على عاتقها، بل على العكس كانت تساهم في تخلفها بالتجزئة والتبعية مما أدى الى قيام الصراع من أجل الحرية والتحرير. علاوة على ذلك فان اعمال الادارة والرقابة بأسلوبها القائم من قبل عصبة الامم لم تكن كافية لحماية أمن المستعمرات.

لعبت الامم المتحدة في مرحلتها الاولى دوراً كبيراً بتصفية الاستعمار مستتيرة بلوائح عصبة الامم وتجربتها، وساعدها على ذلك تغير الوضع العالمي بعد عام ١٩٤٥، حيث ساهم في وضع ميثاق الامم المتحدة على التحرر، كما ساعد على ذلك معاداة بعض الدول (غير الاوروبية) وعلى الاخص الاتحاد السوفيتي الذي كانت له سياسة ذات طابع متشدد

James Barros, The United Nations: Past, Present and Future (New York: The Free Press, 1972), p. 209.

في المعارضة حيال الاستعمار، كان لها أثر كبير في وضع نصوص الميثاق. ان العلاقات المقطوعة بين الدولة كنتيجة للحرب العالمية قد وجدت طريقها من جديد أثناء مؤتمر سان فرانسيسكو، وكان من السهل ايجاد حركات ثورية ضد فكرة الاستعمار التي كانت موجودة قبل الحرب العالمية.

لقد أوجز اميل ج، سادي الوضع الجديد بدقة فائقة حيث قال: منذ الايام الاولى لمؤتمر سان فرانسيسكو، كانت الدول الاستعمارية الرئيسية تتخذ موقف الدفاع في المنظمة، وكان موقفها يوحى بأن ليس لديها ما تكسبه ولكنها ستفقد الكثير نتيجة لنشاط الامم المتحدة في الاقاليم الخاضعة لنظام الوصاية، والاقاليم التي لا تتمتع بالحكم الذاتي. وكانت مقاومتها في مؤتمر سان فرانسيسكو هائلة وكان شكلها ضعيفاً^(١). وما الصراعات الدولية الا انعكاس لانظمة الادارة والوصاية والانتداب التي شكلتها الدول الغربية الصناعية المتقدمة صاحبة القول الفعلي في المنظمة الدولية. وما الصراعات الاقليمية الا صراعات تديرها الدول الغربية مستغلة التخلل الموجود في هذه المناطق من العالم. فحروب الخليج والصراع في الشرق الاوسط مثلاً ما هو الا نتاج احتكارات الدول الكبرى. من أجل الحفاظ على مصالحها، واسس استعمارها غير المباشر، سواء يبيع انتاجها الحربي أم يتدير اقتصاد البلاد الاخرى لتبقى ضعيفة مقهورة تحت رحمة الدول الجبارة. وقد ساعد على ذلك رغبة حكام هذه الدول في المحافظة على بقاءهم ووجودهم كعناصر دائمة مستمرة للحكم بغض النظر عن مصالح شعوبهم وحقوق مواطنيهم، وما سيؤول اليه مصير بلادهم.

ما زالت البشرية بحاجة الى تحقيق حقوقها على المستوى الجماعي، تماماً كما هي بحاجة الى احقاق حقوقها على المستوى الفردي. وما زال العالم يتخبط في وضع القواعد والقوانين التي تظل قواعد وقوانين يكتبها القوي وينفذها القوي، ويتقى الضعيف ضعيفاً لا حول له ولا قوة. ويزداد ضعفه باستمرار لاسباب اجتماعية وسياسية واقتصادية داخلية. وما ان جاء القرن العشرين حتى بدأت الاصوات ترتفع لاجداد مخرج لازمة وجود الانسان وازماته وبخاصة انسان المناطق المحكوم عليه بالفقر والجهل والمرض. فعلى الرغم من تأييد الرئيس الامريكي ودررو ولسون لحق الشعوب المستعمرة في تقرير مصيرها وزيادة حركات التحرر بعد الحرب العالمية الاولى، ورغم الاعتراف الدولي بحق تقرير المصير

١- المرجع السابق، ص ٢١٢ - ص ٢١٣.

ووسائل تحقيقه وعمارته، إلا أن الطبيعة القانونية لهذا الحق لم تكن توضح في التطبيق العملي حيث بينت القواعد والقوانين المنصوص عليها قواعد ونصوص نظرية بحتة^(١). وبعد الحرب العالمية الثانية حققت الدول انتصاراً قانونياً في مجال الكفاح والنضال حيث اعتبر حق تقرير المصير مبدأ من مبادئ القانون الدولي العام. ففي عام ١٩٤١ وجد هذا الحق مكانه في تصريح الاطلنطي الذي اعلنه كل من تشرشل وروزفلت، ثم تصريح عصبة الأمم المتحدة في يناير سنة ١٩٤٢ وتصريح موسكو في أكتوبر عام ١٩٤٣ ولقي هذا المبدأ قبولاً في مؤتمر دوميتون أو كس عام ١٩٤٤ ومؤتمر يالتا عام ١٩٤٥. وقد ساعد في نجاح هذا الحق مرونة ميثاق الأمم المتحدة، بحيث استطاعت المنظمة الدولية معالجة مشاكل ومسائل لم تدور في أذهان الذين وقعوا الميثاق في سان فرانسيسكو عام ١٩٤٥.

ويختلف ميثاق الأمم المتحدة عن ميثاق عصبة الأمم المتحدة في أنه تقبل عضوية الأمم جميعاً ولا يقتصر على الدول الصناعية المتقدمة فقط. ويعتبر الميثاق بمثابة معاهدة متعددة الأطراف وضع بالتفاوض بين الدول وقبلته الحكومات يعترف على وجه التحديد بمبدأ المساواة في السيادة رغم أنه تحدث في ديباجته بمباراة «نحن شعوب الأمم المتحدة» فإن الميثاق يتضمن نصاً يحظر على الأمم المتحدة التدخل في الاختصاص المحلي لأي دولة، وهو نص أكثر مرونة مما كان عليه في عصبة الأمم. وإضافة إلى ذلك فإن الميثاق يتتبع أسلوباً عملياً لا قانونياً في حفظ السلم، فهو يحلر الدول الأعضاء من اللجوء إلى الحرب واستخدام القوة، واللجوء إلى أي طريقة لا تتفق وأغراض المنظمة، في حين لم يكن لمثل هذا التحذير وجود في عهد عصبة الأمم. ولكن هذا لا يعني أن هيئة الأمم تختلف اختلافاً كاملاً عن عصبة الأمم إذ أن أوجه الشبه كثيرة للغاية ولكن الأمور التي تساعد على استمرارية هيئة الأمم هو توزيع الوظائف بين هيئات ولجان الأمم المتحدة. فقد حدد اختصاص كل من الجمعية العامة، ومجلس الأمن، والسكرتارية وعلى الأخص الوظائف المتعلقة بالأمن العام. في حين يضطلع كل من مجلس الوصاية ومحكمة العدل الدولية والمجلس الاقتصادي والاجتماعي بعمليات تصفية الاستعمار، وتطوير القانون الدولي بواسطة الأمم المتحدة ونشاطاتها الاقتصادية والاجتماعية والفنية. ومجلس الأمن الفرع الذي يضطلع بأهم واجب وهو مسؤولية ضبط السلم والأمن الدوليين، فدور مجلس الأمن واضحاً ومحدداً وسلطته واضحة بقدر مسؤوليته حيث أن السلطة دائماً تسير جنباً

١- المرجع السابق، ص ٢١٣ وما بعدها.

الى جنب مع المسؤولية ولتحقيق الامن والسلم، لا بد ان يكون هناك اجماع بين الدول الكبرى وهو الشرط الذي ينص عليه الميثاق حيث جاء فيه:

«بأن اتفاقاً اجماعياً بين الاعضاء الدائمين في مجلس الامن امر ضرورة بالنسبة لجميع المسائل الهامة» ويؤدي هذا النص بطبيعة الحال الى عدم الامكان باتخاذ عمل جوهرى ضد دولة كبرى أو ضد أية دولة مرتبطة بدولة كبرى - لان الدول الكبرى الاعضاء الدائمين بممارستها (لحق الفيتو) يجعل كل دولة منها بإمكانها تعطيل اي اجراء جوهرى يتخذه مجلس الامن، وهذا هو الحال في الغالبية العظمى من المواقف من قبل الدول الكبرى لدى مجلس الامن^(١).

وعلى الرغم من الصراعات الدولية التي تحولت بعد الحرب العالمية الثانية الى حرب باردة بين المعسكرين الغربي والشرقي والحروب الاقليمية والمحلية التي غالباً ما دعمت بواسطة احد المعسكرين إلا أن هذا لم يمنع مجلس الامن والجمعية العامة، ولجنة القانون الدولي التي شكلتها الجمعية العامة من ممارسة اعمالها التي اسهمت بشكل أو بآخر في تطوير القانون الدولي، وما اعلان منح استقلال للبلدان والشعوب المستعمرة، إلا آخر الأدلة على ذلك. فقد اعلنت الجمعية العامة قرارها رقم ١٥١٤ (د-١٥) الصادر بتاريخ ١٤ ديسمبر عام ١٩٦٠ المتعلق بمنح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة، الذي جاء فيه «ان الجمعية العامة اذ تذكر بأن شعوب العالم قد صرحت في ميثاق الأمم المتحدة عن عزمها في تجديد ايمانها بحقوق الانسان الأساسية وبكرامته وقدرته وتساوي حقوق الرجال والنساء في الأمم الصغيرة والكبيرة، وعقدها العزم على ان تعزز التقدم الاجتماعي وتحسين مستوى الحياة بصورة اشمل في جو من الحرية. واذ تدرك الجمعية العامة ضرورة ايجاد ظروف تتيح الاستقرار والرفاه واقامة علاقات سلمية ودية على اساس احترام مبادئ المساواة بين الشعوب في الحقوق وحققها في تقرير المصير، والاحترام والمراعاة العامين لحقوق الانسان والحريات الأساسية للناس جميعاً دونما تمييز بسبب العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين.

واذ تأخذ بعين الاعتبار ما للامم المتحدة من دور هام في مساعدة التحرك الهادف للحصول على الاستقلال للاقاليم المشمولة بالوصاية، والاقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي.

١- المرجع السابق ص ٣ - ص ٦ .

واذ تدرك ان شعوب العالم لديه رغبة جامحة في انتهاء الاستعمار بكافة مظاهره، واذ ترى وبيقين ان استمرار تواجد الاستعمار يعيق انماء التعاون الاقتصادي الدولي، وبحول دون الانماء الاجتماعي والثقافي والاقتصادي للشعوب التابعة لها، ويتناقض مع السلام العالمي الذي تسعى اليه الامم المتحدة.

واذ تؤكد أن حق الشعوب من أجل الوصول لغاياتها الخاصة - التصرف بحرية في ثرواتها ومواردها الطبيعية دونما اخلال بالالتزامات الناشئة عن التعاون الاقتصادي الدولي القائم على مبدأ المنفعة المتبادلة، وعن القانون الدولي.

واذ تعتقد بأنه لا يمكن مقاومة عمليات التحرر ومنعها لذا يتحتم واجتناباً للالتزامات الخطيرة، وضع حداً للاستعمار ولجميع اساليب الفصل العنصري المترتبة به، واذ ترحب بنيل عدد كبير من الاقاليم التابعة، الحرية والاستقلال في السنوات الاخيرة، وتدرك الانجازات المتزايدة القوة نحو الحرية في الاقاليم التي لم تحصل على استقلالها، واذ تؤمن بأن حقاً ثابتاً لجميع الشعوب في الحرية وممارسة السيادة، وفي سلامة ترابها الوطني. تعلن رسمياً، ضرورة القيام سريعاً ودون شروط، بوضع حد للاستعمار بجميع صوره ومظاهره، ولهذا الغرض تعلن ما يلي:

- ١ - ان الاستعمار الاجنبي وسيطرته واستغلاله للشعوب يشكل انكاراً لحقوق الانسان الاساسية ويتعارض مع ميثاق الامم المتحدة، ويعيق مسألة السلم والتعاون العالمي.
- ٢ - للشعوب الحق في تقرير مصيرها ولها بموجب هذا الحق تحديد مركزها السياسي وتحقيق الانماء الاقتصادي والاجتماعي والثقافي بحرية تامة.
- ٣ - لا يجوز التمسك أبداً بنقص الاستعداد في المجال السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو التعليمي وسيلة لتأخير الاستقلال.
- ٤ - ولتمكين الشعوب من ممارسة حرة سليمة لحقها في الاستقلال التام، واحترام سلامة ترابها الوطني يمنع استعمال اي وسيلة قمعية او اي نوع من اعمال العنف في مواجهة ذلك.

- ٥ - يصار فوراً لاتخاذ التدابير اللازمة، في الاقاليم المشمولة بالوصاية أو الاقاليم الغير المتمتعة بالحكم الذاتي، او جميع الاقاليم الاخرى التي لم تنل بعد استقلالها، لاعطاء جميع السلطات لشعوب تلك الاقاليم دون أي شروط أو تحفظات، ووفقاً لارادتها ورغبتها المعرب عنهما بحرية دون تمييز بسبب العرق او المعتقد أو اللون لتمكينها من التمتع بالاستقلال والحرية والتأمين.

٦ - كل محاولة تهدف لتفويض الوحدة القومية والسلامة الاقليمية لبلد ما كلياً أو جزئياً، تنتافي ومقاصد ميثاق الامم المتحدة ومبادئه.

٧ - بامانة ودقة تلتزم جميع الدول بميثاق الامم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الانسان وهذا الاعلان على اساس المساواة وعدم التدخل في الشؤون الداخلية لجميع الدول واحترام حقوق السيادة والسلامة الاقليمية لجميع الشعوب^(١).

وهذا ما أكدته المادة الاولى الجزء الاول من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ما يلي:

١ - لجميع الشعوب حق تقرير المصير بنفسها، وبموجب هذا الحق لها مطلق الحرية في تحديد مركزها السياسي والسعي لتحقيق الاتحاد الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

٢ - لساير الشعوب من اجل تحقيق اهدافها الخاصة حرية التصرف بثرواتها ومواردها الطبيعية دون اخلال بالالتزامات المنبثقة عن مقتضيات التعاون الاقتصادي الدولي القائم على مبدأ المنفعة المتبادلة وعن القانون الدولي ولا يجوز في أية حال حرمان اي شعب من الشعوب من اسباب عيشه الخاصة.

٣ - على الدول والاطراف في هذا العهد بما فيها الدول التي هي مسؤولة عن ادارة اقاليم لا تمتع بعد بالحكم الذاتي، والاقاليم المشمولة بالوصاية الحق في ان تسعى لتحقيق وتقرير مصيرها بنفسها وعلى هذه الدول أن تحترم هذا الحق طبقاً لاحكام الميثاق للامم المتحدة.

وعلى الرغم من هذه الاعلانات والمواثيق والعهود الا انه ما زال للدول الكبرى اليد الطولى في تنفيذ ما يطمحون اليه. والواقع فان المنظمة الدولية اصبحت بمثابة وسيلة لغطاء شرعي لتخطيط الدول الكبرى في أي دول العالم وأقاليمه. وقد تكون أزمة الخليج ومشكلة الشرق الاوسط أدلة واضحة على تطبيق قرارات المنظمة أو تجاهلها كما تريد الدول الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة الامريكية وبخاصة منذ سنة ١٩٨٥ وتحييد الاتحاد السوفيتي كقوة منافسة للولايات المتحدة، واتجاه العالم نحو تأييد ما أطلق عليه الرئيس الامريكي جورج بوش «النظام العالمي الجديد».

١ - الامم المتحدة، مجموعة الصكوك الدولية، ذكر أعلاه، ص ٣١ وما بعدها.

الفصل الثامن

حقوق الانسان: الحريات الاساسية

يولد الناس أحراراً الا أنهم مقيدون بالاغلال في كل مكان.
روسو، العقد الاجتماعي

- ١ -

مهيّد

يبحث هذا الفصل في حقوق الانسان المتعلقة بالحريات الأساسية كالمساواة وحرية الانتقال من مكان الى آخر وحرية الرأي والاعتقاد وهكذا... ويركز البحث على الأصول الفكرية التي تفسر هذه القضايا تفسيرات مختلفة أولاً ثم النظرة العامة لها في عرض المنظمة الدولية ووكالاتها المتخصصة لها.

- ٢ -

الفردية والجمعية

اهتم الفلاسفة والمفكرون ورجال القانون والتشريع بالأبعاد الأساسية للحريات الانسانية الاساسية، ولكن اهتمامهم هذا كان قد عدّد من وجهات نظرهم حول الامر. وقد لا يبالغ الكاتب ان قال ان من يدعو الى أهمية شؤون الفرد في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية إنما يكون بذلك من أولئك الذين يؤكدون الحرية الفردية، وأما أولئك الذين يؤثرون الحياة الجمعية فانهم يقللون من شأن الحرية، بشكل أو بآخر، وتصبح مفاهيم المساواة والحرية مقيدة بالجماعة مما يساهم في تحديد وتقييد حرية الفرد. وقد درج الانسان منذ أن شيد قريته الأولى على تركيز فكره وعمله لصالح الجماعة، وان كان للفرد في ذلك نصيب، الا أنه أقل بكثير من نصيب الجماعة، وذلك لقدرة الجماعة على عمل ما لا يستطيعه الفرد. وان استعراض التاريخ الكلي يشير الى أهمية

- ٢٠٩ -

الوجود الجمعي وتقديمه على الفرد^(١). وقد أقرت الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأفكار الدينية تقديم الجماعة على الفرد. وأما الفكر الغربي ومنذ القرن السادس عشر تقريباً، وهو العصر الذي عرف بمصر النهضة، ونتيجة للتقدم العلمي وما تبعه من تقدم اقتصادي واجتماعي وسياسي تمثل في تغيير الأوضاع العامة في أوروبا الغربية آنذاك طرح أفكاراً جديدة عن أهمية الفرد الذي يعتبر الركيزة الأساسية في تطور المجتمع بشكل عام.

وعلى الرغم من أن الحرية الفردية قد عرفت في كافة الحضارات القديمة إلا أنها كانت مقصورة على أفراد دون الآخرين. وعلى الرغم من أن الحضارة اليونانية التي مارست الديمقراطية عن طريق أن يكون الفرد حاكماً عندما ينفذ القوانين ومحكوماً عندما يطبق القوانين، إلا أن الفرد دائماً كان في خدمة دولة المدينة. ولم تشتت هذه القاعدة في الحضارة الرومانية وحضارات العصور الوسطى. إلا أن أحداً لا بد له من أن يعترف بالمحاولات التي كانت تقوم من قبل بعض الفلاسفة والمفكرين الذين رسموا بعض الخطوط العريضة لحقوق الإنسان الأساسية في الحرية والحياة والمشاركة السياسية وغيرها، إلا أن الطابع العام كان يشير إلى فقدان هذه الحقوق على المستوى الفردي، حتى عصر النهضة الأوروبي وما تبعته من فترات شهدت تطوراً في هذا المجال، لم تشهد العصور السابقة، فقد اتجه الفكر السياسي الاجتماعي الاقتصادي إلى المذهب الفردي وليس الجمعي.

والمقصود بالمذهب الفردي أن يتخلص الإنسان كفرد من قيود السلطة السياسية المطلقة وقيود السلطة الاجتماعية المطلقة وقيود تدخل الدولة في عمل الفرد الاقتصادي الانتاجي. ويدعو المذهب الفردي أيضاً إلى الخلاص من الأوضاع السياسية التي سادت قبل ظهور ثورات القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا وأمريكا، والتي تمثلت بتمجيد الفرد الحاكم واعتباره محور الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، واستبدال

١ - لتحديد مفهوم الفردية والجمعية وتطورهما عبر التاريخ الزمني وحركاته قد لا يكون هناك أجود من كتاب برتراند رسل (The Wisdom of the west (London: Crescent Books, 1950) حكمة الغرب الذي ترجمه فؤاد زكريا إلى العربية ضمن سلسلة عالم المعرفة في جزئين رقم (٦٢) و (٧٢). وأما كتاب رسل الآخر بعنوان تاريخ الفلسفة الغربية فهو مبني على فرضية مساهمة الفكر في التوسيع من دائرة الجمعية حيناً وتضييقها حيناً آخر كلما تطلبت الظروف ذلك. وما ينطلق على مفهوم الجمعية يند ليشتل مفهوم الفردية أيضاً انظر في:

Bertrand Russell, A History of Western philosophy, (London, Simon and shuster, 1972).

ذلك بالفرد وحرية وتأكيده حقوقه الانسانية التي لا يحق التصرف بها، وذلك اعتماداً على نظرية العقد الاجتماعي وحقوق الانسان الطبيعي في الحرية والحياة وما الى ذلك^(١). ويمكن تلخيص مبادئ المذهب الفردي والدولة القائمة بموجبه بعدم تدخل الدولة في شؤون الأفراد، وفي كافة المجالات الاقتصادية والفكرية والاجتماعية، وبهذا لا يحق لها تعديل القوانين المتعلقة بها، وهي مجرد حارسه للحرية والحقوق، ويعامل الفرد على أساس المبدأ القائل، دعه يعمل دعه يمر. واذا عدل القانون أو غير فلا يتم ذلك الا بموافقة الأفراد. والمذهب الفردي رد فعل لما كانت عليه السلطة الحاكمة من طغيان وتسلط، ولذا فقد نادى بضرورة تقييد السلطة الحاكمة. ومع ذلك فقد تعارض هذا الرأي مع الواقع العملي لأنه اعتبر الدولة مجرد حارس لحرية الأفراد وحقوقهم دون تدخل الدولة في الأمر بما أدى الى عدم قدرة الأفراد على تحقيق ما يريدون، وأصبحت حقوقهم شكلية لا يتمتع بها الا فئات محددة من الأفراد الذي دفع كثيراً من النقاد الى اعتبار هذا المذهب بعيداً عن الركائز العلمية القانونية والفلسفية والتاريخية وقيامه على أسس خيالية. أضف الى ذلك، ونتيجة تركيز المذهب الفردي، على مبدأ التنافس الحر في الاقتصاد، وتركه طليقاً من الرقابة، أدى لنشوء طبقات متفاوتة داخل المجتمع مع عدم القدرة في السيطرة على أصحاب رؤوس الأموال الذين ازدادوا ثراء على حساب فقر الطبقات الدنيا، الأمر الذي أدى الى ضياع الحقوق الانسانية المنشودة حيث انعدم وجود المساواة والتكافؤ وأصبح جزء كبير من الشعب يعاني من الفقر والقسوة والبؤس. وكذلك، ومن خلال تقديس هذا المذهب للفرد على حساب الجماعة فقد أدى الوضع الى صدام الفرد مع الجماعة. وبتناقض المصالح الفردية مع مصالح الجماعة فانه يصبح من الصعب أن تسير المبادئ الديمقراطية بشكل طبيعي، وهي القائمة على أساس حكم الأغلبية. وعلى ذلك كان لا بد من تطوير هذا المذهب ليتلائم مع التطور العام للفكر الغربي وتطبيقه العملي بحيث يؤخذ بعين الاعتبار المصلحة الجماعية وعدم تعارضها مع حريات الفرد الأساسية. وعلى هذا الأساس فقد رأى الفكر الغربي أن يغير من اتجاهاته للتركيز على المصلحة الجماعية والارادة العامة التي اقترحها روسو والتي أسفرت عن خلق فكر جماعي شمولي تمثل في حكم طبقة استبدادية باسم الجماعة، وادى ذلك الى ظهور حركات جديدة

١ - لمزيد من المعلومات حول العقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية: انظر في احمد ظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية (ربط: الكتندي، ١٩٨٨)، الفصل الاول والثاني.

كالاشتراكية والشيوعية وحركات أخرى عنصرية كالفاشية والنازية^(١).

لقد تطور المذهب الجماعي من خلال الفكر الجماعي الهيجلي والماركسي، والفكر الاجتماعي الذي وضع جذوره أوجست كونت مؤسس المدرسة الوضعية في علم الاجتماع والقانون. وكانت أفكار كونت تركز حول المجتمع بكامله عند النظر في السياسة والاقتصاد والقانون. وأكد على أنه وإن كان الفرد سابقاً للجماعة، إلا أنه لا بد من الاعتراف بأنه لا يمكن سلخ الفرد عن الجماعة^(٢).

ويقوم الفكر الجمعي على أساس أنه إذا كان المذهب الفردي لا يقوم إلا على حرية الفرد وعدم تقييد سلطته فإن الفكر الجمعي يقوم على أساس عدم المساس بسلطة الجماعة. اضف الى ذلك أن الفكرة الكونتية لا تلغي حرية الفرد بشكل مطلق كما تفعل الماركسية مثلاً ولكنها تحاول أن توازي بين المصلحة الفردية والمصلحة الجمعية^(٣).

وعلى هذا الأساس فإن النظرة الفردية لحقوق الانسان نابعة من أن للفرد حقوق طبيعية يجب عدم التعرض لها، في حين أن الحقوق والحريات الانسانية بناء على المذهب الجمعي، فهو عبارة عن القدرات والامكانيات العملية التي يوفرها المجتمع للفرد. وتحقق الحرية الفردية من خلال المصلحة العامة الجمعية. وعلى ذلك فقد تحولت فكرة الحرية الفردية من كونها نابعة من مفهوم اللامساواة في المجتمع الى كونها ذات ارتباط وثيق بمفهوم المساواة. وقد لوحظ من خلال أفكار القرن الثامن عشر كيف يمكن تطوير مفهوم الحرية الفردية من خلال مفهوم المساواة بدلاً من اللامساواة. وقد ربطت الولايات المتحدة وفرنسا في أواخر القرن الثامن عشر فلسفتها في الحرية الفردية بنظرية العقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية. وعلى الرغم من اختلاف القدرات الانسانية من عقلية وجسدية إلا أن هذا لا يمنع تساوي الأفراد أمام القانون الذي وضع بموجب عقد اجتماعي عقده الفرد مع الجماعة أو عقده الجماعة مع الدولة.

وكانت فكرة المساواة النابعة من الحياة الطبيعية التي نادى بها روسو وفلاسفة القرن الثامن عشر راسخة وحقيقية في نفوس الطبقة الثالثة الفرنسية التي كانت تترنوا الى آمال وتطلعات اجماع الأمة، وقد تحققت ذلك في اعلان الحقوق سنة ١٧٨٩ وفي دستور عام ١٧٩١ التي جاء فيها: «يولد الناس ويظلون احرارا متساوين في الحقوق والفوارق الاجتماعية».

١ - المرجع السابق.

٢ - المرجع السابق.

٣ - المرجع السابق.

وفي المادة الرابعة من اعلان الحقوق لسنة ١٧٨٩ عرفت الحرية الفردية بأن: «قوامها القدرة على عمل كل شيء لا يضر الآخرين، وهكذا لا تمحد ممارسة الحقوق الطبيعية لكل انسان الا بالحقوق التي تؤمن للأعضاء الآخرين في المجتمع التمتع بنفس هذه الحقوق، ولا يجوز تمديد هذه الحدود الا بقانون» وهذا ما نصت عليه المادة الخامسة حيث جاء فيها أنه: «ليس للقانون أن يحظر الا الأعمال المضرّة بالمجتمع، وكل ما هو غير محظور بأحكام القانون لا يمكن أن يمنع ولا يجبر أحداً على عمل شيء لم يأمر به القانون».

والحريات الفردية على اختلاف أنواعها لا تزيد عن كونها امكانيات وامتيازات وقدرات على العمل يمتلكها الأفراد بحكم الطبيعة وتظهر كتجسد للسيادة الفردية. وتشمل هذه القدرات والامتيازات حريات الحياة المدنية وحريات الحياة السياسية والمدنية العامة. وتتضمن حريات الحياة المدنية الحرية الشخصية كالاقتلال المادي والمعنوي للفرد، وحرية التنقل وهي الحرية الشخصية، وحرية الأمن والأمان أي الحق في عدم التوقيف دون محاكمة وهي ما يطلق عليها القانون العام الانجليزي اسم «حرية الجسد». وتشمل أيضاً حرية تكوين عائلة وحرية الزواج وحرية التبنّي وحرية الهبة والهبة، إضافة الى حرية الملكية والتملك، وحرية التعاقد وحرية المقاولّة أي التجارة والصناعة والبيع والشراء.

ويمكن أن يضاف الى جملة هذه الحريات حرية المعتقد والعبادة وحرية التعليم وحرية الصحافة والاذاعة وحرية الاجتماع والتجمع وحرية التعاقد والصفقات وحرية تكوين النقابات المهنية. إضافة الى الحقوق التي تسمح بالمشاركة في الوظائف العامة بالمعنى الشامل لمفهوم المشاركة كتولي المناصب وحق اللجوء الى المحاكم واداء الشهادة وما الى ذلك.

وأما الحقوق السياسية فهي تلك التي تتيح حرية التعبير عن الرأي وحق الاقتراع في الانتخابات والأهلية للترشيح وحق التصويت والاشتراك في الاستفتاءات الشعبية. وتنطلق الحقوق السياسية من فكرة الحرية السياسية والحرية الفردية اللتان تتطلبان مسؤولية أيضاً. فنظام التصويت والترشيح مثلاً لا يحق للأطفال غير القادرين على تحمل المسؤولية وهكذا.

وتشكل الحريتان السياسية والفردية كل واحدا تدعم احدهما الأخرى وتضمن احدهما الأخرى.

الحق في التنقل

يقول الأركيولوجيون والأنثروبولوجيون أن الانسان بدأ حياته متنقلاً طلباً للطعام. ومع ظهور القرى والمدن وحياة الاستقرار بدأ تجوال الانسان من مكان الى آخر يقل بتحديد حضارات المدن له. فقد حدثت الحاضرة اليونانية من الهجرة الى مدنها. الا أن ظهور الامبراطوريات قد سمح بالتنقل والهجرة داخل أراضي الامبراطورية. وقد عرف العصر الهلينستي والامبراطورية الرومانية الهجرة والسماح للناس بالتجوال والترحال على نطاق واسع، حيث وصلت نسبة الأجانب في عهد الامبراطورية الى ٩٠٪ من سكان روما. ولكن حرية التنقل والهجرة كانت مقصورة فقط على الأحرار. وأما العبيد فقد منعوا من حرية الحركة والتنقل^(١).

وتميزت فترة العصور الوسطى بالاقطاع الذي قام على الرق. وبطبيعة الحال فقد اقتضت الحركة والتنقل على أولئك الذين لا يعملون في القطاع الزراعي. وعلى ذلك فقد كانت تنقلات الأرقاء مقيدة بينما سمح النظام القائم لتنقل سكان المدن بحرية تامة، الا أن هذا الوضع كان قد تغير تغيراً جذرياً عند انهيار العصور الوسطى، وبظهور الدولة القومية ذات السيادة على الاقليم الجغرافي بما فيه الشعب. وأضحى الشعب مرتبط بسيادة الدولة التي أقرت له الحق في أن يكون مواطناً في الدولة من خلال منحه الجنسية. أضف الى ذلك فإن الدولة نظمت تنقلات الأفراد من جهة الى أخرى ومن مكان الى آخر، وقد نصت المادة الثالثة عشرة من الاعلان العالمي لحقوق الانسان أنه ولكل انسان الحق في حرية التنقل وله الحق في اختيار مكان اقامته داخل حدود الدولة، ولكل انسان الحق في مغادرة أي بلد بما فيه بلده والعودة اليها.

وقد نصت المادة الرابعة عشر من نفس الاعلان أن:

- ١ - لكل فرد حق التماس ملجأ في بلد أخرى والتمتع به خلاصاً من الاضطهاد.
 - ٢ - لا يمكن التدرع بهذا الحق اذا كانت هناك ملاحقة ناشئة بالفعل عن جريمة غير سياسية او عن أعمال تناقض مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها.
- وأكدت المادة الخامسة عشرة وكتيجة لما سبق الحق في الاستقرار بأنه:

Lewis Mumford, City in History (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1961).

- ١ - لكل فرد حق التمتع بجنسية ما.
 - ٢ - لا يجوز تسمفاً، حرمان أي شخص من جنسيته ولا من حقه في تغييرها.
- وبنفس التأكيد ونفس الأسباب أقر العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الحق في الحرية في التنقل والاقامة والجنسية في مادته الثانية عشرة حيث جاء فيها ما يلي:
- ١ - لكل فرد يقيم على نحو قانوني في إقليم دولة ما حق حرية التنقل فيه وحرية اختيار مكان أقامته.
 - ٢ - لكل فرد حرية مغادرة أي بلد بما في ذلك بلده.
 - ٣ - لا يجوز تقييد الحقوق المذكورة بأية قيود غير تلك التي ينص عليها القانون، وتكون ضرورية لحماية الأمن القومي والنظام العام والصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحررياتهم وتكون متمشية مع الحقوق الأخرى المعترف بها في هذا العهد.
 - ٤ - لا يجوز تسمفاً حرمان الفرد من حق الدخول الى بلده.
- كما أكد العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بأنه لا يجوز ابعاد الاجنبي المقيم بصفة قانونية في اقليم دولة عضو في هذا العهد، الا تنفيذاً لقرار اتخذ وفقاً للقانون وبعد تمكينه، ما لم تحتم دواعي الامن القومي خلاف ذلك من عرض الاسباب المؤيدة لعدم ابعاده، ومن عرض قضيته على السلطة المختصة أو على من تعينه أو تعينهم خصيصاً لذلك، ومن توكيل من يمثله امامها أو امامهم.
- وبناء على ذلك فقد عقدت اتفاقية تناولت هذا الحق وهي الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع اشكال التمييز العنصري بقرار الجمعية العامة رقم ٢١٠٦ الف (د-٢٠) لسنة ١٩٦٥، وقد نصت المادة الخامسة فقرة (د-١) على حرية التحرك والاقامة داخل حدود الدولة أو الحق في مغادرة البلد والعودة اليها والحق في الجنسية وحرية الاقامة. وينتبع عن ذلك حق الفرد في حيازة وثيقة سفر وتوابعها.
- وكان قد عقدت اتفاقية خاصة بوضع الاشخاص الذين يملكون جنسية رقم ٥٢٦ الف (د-٢٧) لسنة ١٩٥٤ حيث عرف المؤتمر المقصود بمصطلح عديمي الجنسية في المادة الاولى وهو الشخص الذي لا تعتبره اي دولة مواطناً فيها بمقتضى تشريعاتها. ولا تنطبق هذه الاتفاقية على:
- ١ - الاشخاص الذين يتمتعون حالياً بحماية او مساعدة توفرها لهم هيئة من هيئات الامم المتحدة او وكالة من وكالاتها غير مفوضية الامم المتحدة لشؤون اللاجئين. طالما استمروا يتمتعون بالحماية او المساعدة المذكورة.

٢ - على الأشخاص الذين تعتبر السلطات المختصة في البلد الذي اتخذوه مكاناً لأقامتهم ان لهم من الحقوق وعليهم من الواجبات ما يلزم حمل جنسية ذلك البلد.

٣ - على الأشخاص الذين تتوافر دواعي جدية للاعتقال بأنهم:
أ - ارتكبوا جريمة ضد السلام او جريمة حرب او جريمة ضد الانسانية، بالمعنى الذي تقصده الصكوك الدولية الموضوعة.

ب - ارتكبوا جريمة جسيمة غير سياسية خارج بلد اقامتهم قبل قبولهم فيه.

ج - ارتكبوا افعالاً مضادة لمقاصد ومبادئ الأمم المتحدة.

وقد تناولت الاتفاقية السابقة الالتزامات التي تقع على عديمي الجنسية من حيث الانصياع للقوانين والتقييد بالتدابير المتخذة لصيانة الامن والنظام العام في البلد المتواجد فيها دون أي تمييز من حيث العنصر او الدين او بلد المنشأ.

وعلى الدول التي يتواجد فيها اشخاص عديمي الجنسية ان توفر لهم على الاقل نفس الرعاية التي تمنحها لمواطنيها، من حيث الحرية في ممارسة شعائرهم الدينية وحرية توفير التربية الدينية لأولادهم، وان تعاملهم معاملة لا تقل عن المعاملة الممنوحة للاجانب المقهين فيها من حيث حيازة الاموال المنقولة وغير المنقولة، والحقوق الاخرى المرتبطة بها، وحق التمتع بالحقوق الناشئة عن ملكية هذه الامور، وتوفير الحماية الصناعية والتجارية والادبية وحق الانتماء للجمعيات، واللجوء الى القضاء، وحق العمل المأجور، والتعليم والضمان الاجتماعي والصحي وحرية التنقل، وحمل جوازات السفر، وعليهم تحمل الاعباء الضريبية، وحق الاستقرار وعدم اللجوء لطردهم الا من خالف قوانين البلاد. وعلى ضوء ما ورد في الاعلان العالمي لحقوق الانسان الذي يقر بأن لجميع البشر دون تمييز، حق التمتع بالحقوق والحريات الاساسية، وحيث ان الأمم المتحدة قد اثبتت في أكثر من مناسبة عمق اهتمامها بقضايا اللاجئين، وسمت جاهدة في أن توفر لهم الحقوق والحريات والسمي الى تعديل ما جاء في الاتفاقيات السابقة ودمج هذه الاتفاقيات وتوسيع نطاق تطبيقاتها العملية والحماية التي توفرها من خلال اتفاقيات جديدة.

اذا كانت الدول تسعى لمنح اللاجئين كافة الحقوق المنصوص عليها في الاعلان العالمي لحقوق الانسان والافرار بها في الاتفاقيات والداير والقوانين، فان تتمتع بهذه الحقوق لا يكون الا على اساس انساني بحت. ولا يعني هذا زوال حقه في العودة الى أرضه ووطنه. وما هذه الحقوق الاحقوا مؤقتة تقتضيها الكرامة الانسانية، على أن تتخذ الدول وهيئة الامم ولجانها التدابير والاجراءات لاعادة كل لاجيء الى وطنه وعلى الاخص

لاجئء الحروب. كما أن على الدول ان تتبع اجراءات من شأنها صهر اللاجئين في بوتقة الدولة المضيفة، لان مثل هذه الامور معناها تشجيع للدولة المقتنبة التثييت والبقاء في ارض ليست لها، بل على العكس يجب أن يفهم بأن عليها الخروج من الارض المحتلة واعادتها الى اصحابها الشرعيين.

- ٤ -

حرية الرأي والفكر والمعتقد والدين.

ويقصد بها الحرية في التعبير عن الرأي كتابة وشفاهة، فقد جاء في المادة التاسعة عشرة من الاعلان العالمي لحقوق الانسان ما يلي:-
«لكل إنسان حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل حريته في اعتناق الآراء دون مضايقة، وفي التماس الانباء والأفكار وتلقيها ونقلها الى الآخرين باية وسيلة، ودونما اعتبار للحدود».

كما جاء في المادة التاسعة عشر من العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ما يلي:
١ - لكل انسان حق في حرية التعبير، ويشمل هذا الحق حريته في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها الى الآخرين دونما اعتبار للحدود سواء على شكل مكتوب او مطبوع أو في قالب فني او اية وسيلة أخرى يختارها.
٢ - تستتبع ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الفقرة (٢) من هذه المادة واجبات ومسؤوليات خاصة، وعلى ذلك يجوز اخضاعها لبعض القيود شريطة ان تكون محددة بنص القانون وان تكون ضرورية:
أ - لاحترام حقوق الآخرين او سمعتهم.

ب - لحماية الامن القومي او النظام العام او الصحة العامة او الاداب العامة.
حقاً ان المجتمع الذي لا تسوده سوى فكرة واحدة واطار فكري واحد ورأي مستبد واحد لا ييني شخصية الفرد وتفكيره الحر. فعلى المجتمع والدولة، من خلال تشريعاتها القانونية تشجيع عملية الحوار بين الحاكم والمحكوم، وبين الرئيس والمرؤوس، وبين صاحب العمل والعامل، وبين الأب والابن، وبين الاستاذ وتلميذه. ان الدولة التي لا رأي فيها الا لرجل واحد ليست دولة على الاطلاق. ان الحوار الدائر في الدولة انما يكسبها شخصية الدولة التي تتميز بتشجيع الصراع العقلي وتثبيط الصراع الجسدي. وان تحقيق الديمقراطية

والحرية في أي دولة من الدول لا يتم الا من خلال منح الحرية للمواطنين بالتعبير عن آرائهم في مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. ويمكن تحقيق عملية الاتصال والتعبير عن الرأي عن طريق وسائل الاعلان من صحافة واذاعة وتلفاز. وتكفل حرية الرأي والتعبير طبقاً للنصوص الواردة في الاعلان العالمي لحقوق الانسان والمهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية شريطة عدم اخلاها بالنظام العام.

ولكل دولة من دول العالم طريقته في الرقابة، فبعضها يتخذ وسائل للحد من حرية التعبير بواسطة قوانين تمنع فيها افعالاً معينة كالتشهير، والتحريض على العصيان، ولكن ثمة فارق كبير بين وجود مثل هذه القوانين ووجود مكتب حكومي خاص بتدقيق كل كلمة او مخطوطة قبل نشرها، وقد تختلف الدولة ذاتها بين دولة تراقب كتابها وفنانيها، ولا تسمح بكتاباتهم أو فهم أو قد تصل حد الحكم عليهم بالسجن أو منع اثاره ذلك، وهنا تصبح الرقابة مخالفة لاحكام الاعلانات العالمية والوثائق المنبثقة عنها. الرقابة بحد ذاتها طابع مكروه وعلى الاخص عند فرضها على الاتجاهات السياسية فهي بذلك تحد من بناء شخصية الافراد وتميدهم الى عهد العبودية القديم.

ويتميز القرن العشرين بميزة تتمتع معظم الدول في العالم بدساتير تقرر كافة الحقوق والحريات الاساسية التي جاءت بها الاعلانات العالمية، والاتفاقيات الدولية، واشبعت نصوصها بعناصر الديمقراطية، الا ان كثيراً من الدول ومنها الدول العربية التي تدعي الديمقراطية نظرياً ولكنها اهد ما تكون عنها في تطبيقاتها العملية.

واما بالنسبة للحرية في اختيار الديانة فهي كالجنسية يكتسبها صاحبها حسب اسس معينة كجنسية الاب او المواطن، يتبع الانسان ديانة والده، فان كان هندوسياً أصبح الابناء كذلك، ويمتد الامر ليشمل بقية الاديان، وهكذا فانه لا يوجد مجال واسع لاختيار الديانة التي يريدها الفرد الا في القليل من الحالات عندما يقرر المرء قبول أو رفض أي معتقد من المعتقدات الدينية. ولكن بعض الشرائع تعاقب من يترك ديانته ويتبع أخرى باقصى العقوبات كما هو الوضع في من يترك الديانة الاسلامية من المسلمين او من يدخل الدين الاسلامي ثم يعود عنه (مرتد) حيث يعاقب بالموت. والواقع فان للفرد، اذا أردنا أن نؤمن بحرياته الاساسية الحق باعتناق ما يريد من دين أو رأي أو فكر أو أي شيء من هذا القبيل، وممارسة الشعائر الدينية على الطريقة التي يريد شريطة ان لا تمس ممارساته أي مظهر من مظاهر النظام العام الذي ينص عليه القانون.

حق التصويت والترشيح

درج العقل العالمي منذ البدء على اتباع إحدى الطرق الأفقية أو الرأسية في تسيير أموره الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ويقصد بالطريقة الأفقية تلك التي تشارك فيها أفراد المجتمع بالسياسة العامة، عندما يتطلب الأمر صناعة قرار من القرارات. وأما الطريقة الرأسية فتقتصر على من بيده السلطة، سواء كانت سياسية أم اجتماعية في صنع القرار. وفي معظم الحالات فإن طبقة واحدة مثلت الفلاسفة (أفلاطون) أو الطبقة العمالية (ماركس) أو الطبقة الأرستقراطية هي التي كانت دائماً تقوم بمهمة صنع القرارات. وعلى الرغم من الديمقراطية الأثينية التي ظهرت في القرن الخامس قبل الميلاد في أثينا ومشاركة فئات الشعب في صنع القرار السياسي والاجتماعي، إلا أن هذه التجربة الفريدة في التاريخ القديم لم يكتب لها الاستمرارية والدوام، فاندحرت بتفوق أسباطة العسكري على أثينا على أثر معركة خيرونيا في القرن الرابع قبل الميلاد.

وهما يكن من الأمر فإن التمثيل السياسي عن طريق التصويت والترشيح لم يتخذ طابعاً تطبيقياً مثالياً بمعنى مشاركة الشعب بكامله في صنع القرار. وحتى الديمقراطية الأثينية فقد استبعدت فئات عديدة من الشعب فلم يشترك في صنع قرارات مدينة أثينا أكثر من ٧/١ السكان. وقد امتد الأمر ليشمل الديمقراطيات الغربية الحديثة التي؛ وحتى عهد قريب، لم يكن يسمح إلا للملكي العقارات في بريطانيا بحق التصويت والترشيح. واستنتت الولايات المتحدة، حتى سنة ١٩٦٢، السود الأمريكيين من هذا الحق.

بدأت بوادر التصويت والترشيح في أوروبا الغربية في بداية عصر النهضة على شكل جمعيات تمثيلية. وقد نجح النظام التمثيلي إلى حد ما في إنجلترا في القرن السابع عشر حيث شكلت جمعيات أعيان أو جمعيات عمومية ممثلة للقرى وأحياء المدن للبت في القضايا المحلية. وقد تميزت هذه الجمعيات بالانتخاب المباشر من قبل السكان القاطنين. وقد شابه هذا النظام ذلك الذي ساد أجزاء كبيرة من فرنسا في القرن الرابع عشر حيث كان يدعى سكان المنطقة إلى مركز المقاطعة من أجل تعيين واختيار من يتوب عنهم في تسيير أمورهم الحياتية. وكان هذا الحق لعامة الناس من الرجال والنساء.

وعندما ترسخت الديمقراطية في القرن الثامن عشر وأصبح للشعب مصدراً للسلطة بدلاً من الحق الملكي الإلهي الذي كان سائداً، تحولت نزعة التصويت والترشيح من

الخصومية الى العمومية والشمول. وتطور الامر في ذات القرن عندما تبنت الدول الغربية دستوراً مكتوبة، وأخذ حق التصويت والترشيح يمتد ويتسع بتقدم الحركة الديمقراطية ودعم الحرية الفردية والتقدم الصناعي والرأسمالي. ولكن لا بد من الاعتراف بأن قضية التصويت والترشيح الشمولي قد تطورت مع تطور الديمقراطية، ولم تكن بوجود الديمقراطية. فقد أدخلت كل من بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة والدول الأوروبية الديمقراطية، وتلك التي ورثت النظام السياسي البريطاني ككندا وأستراليا ونيوزيلانده، اصلاحات على نظامها الديمقراطي. ففي عام ١٨٧٦ عندما أعيد النظر في توزيع المقاعد والغاء الرسم الذي كان لا بد للناخب من أن يدفعه، أرفع عدد الناخبين الى حوالي مليوني شخص. وفي عام ١٨٨٤ ألغيت الفوارق التمثيلية بين الارياف والمدن. وفي عام ١٩١٨ أقر حق الترشيح الشامل للرجال وللنساء على السواء، الا أنّ هذه المساواة بين الجنسين كانت تنص على ضرورة أن يكون السن القانوني للرجال عند الانتخاب ٢١ سنة وللنات ٣٠ سنة، وقد بقي هذا الوضع في بريطانيا حتى عام ١٩٢٨ عندما ألغى برمته وخفض السن القانوني للرجال وللنساء الى ١٨ سنة^(١).

واما في الولايات المتحدة الأمريكية فقد تم تنظيم شروط الترشيح والتصويت في كل ولاية على حدة، الا أنه اتجه الى الشمولية في كافة الولايات في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، الا أن المساواة في التصويت والترشيح لم تكن كاملة بين الرجال والنساء، إضافة الى حرمان جزء غير قليل من السكان وهم القطاع العريض من السود. وظلت الديمقراطية في طريقها المتطور حتى ستينات القرن العشرين عندما سمح للسود الأمريكيين بحق التصويت والترشيح^(٢).

وأما بالنسبة للترشيح وتولي المناصب والوظائف العامة، فقد تطور الوضع في الدول الغربية تطوراً هاملاً إذا قارن أحد بين الوضع الحالي والوضع في القرنين الماضيين. لقد أظهر القرن العشرين صورة التنافس الحر بين المرشحين لتولي المناصب الادارية في الدولة. ويصر النظام الانتخابي في الدول الغربية على ضرورة اختيار المرشحين كدليل على التنافس الحر وتبني حرية الارادة للشعب. فلكل مواطن في الدول الديمقراطية الغربية حق في اختيار المرشح اذا توافرت فيه شروط الترشيح. ودرجت الدول ذات الحزبين

Alan Day, Political Parties of the world (London: Longmans, 1980).

- ١

For more details see William Moore and others, American Government and Politics: A Reader (New York: Van Nostrand Reinhold Co., 1971).

- ٢

او المتعددة الاحزاب في الدول الغربية على ان يرشح الحزب أحد أعضائه لان يقوم بمهمة التمثيل السياسي. وعلى ذلك فان للحزب في هذه الحالة قوة ونفوذ للسيطرة على الدولة بشكل كبير. فالاحزاب هي التي تختار المرشحين، وفي ظل الحزبية تصبح حرية الناخب اقل، حيث يصبح المختارون الوجهاء المحليين او الناطقين باسم المال او الدولة (كما حصل في ظل الامبراطورية الفرنسية الثانية يوم الاعلان الابيض). وفي الواقع فقد كانت الاحزاب السياسية في الغرب هي الدعامة الاساسية لعمل الديمقراطية ومسيرتها، حيث يتم الاعلان عن فتح باب الترشيح لاعضاء الحزب، ويتم اختيار العدد المطلوب من المرشحين القادرين على التنافس مع اعضاء الاحزاب الاخرى. ويعرض المرشحون برامج حزبهم الذي يعد من خلاله من ينتخبهم بتنفيذ مواد برامج الحزب.

ويجب أن يتم الاعلان عن الترشيح حيث الاعلان عنه ذو فائدة مزدوجة في الانتخابات وتتم عرض هذه البرامج على الناخبين خلال فترة من فتح باب الانتخاب. أما أولئك الافراد الذين لا يمثلون حزبا معينا فإمكانهم أن يرشحوا انفسهم كمستقلين ببرنامج خاص بهم.

ولتحقيق أكبر قدر ممكن للمساواة بين المرشحين فلا بد من الالتزام بينود الدساتير التي تنص على مشروعية سير الانتخابات لمنع أي تأثير مباشر، أو غير مباشر من السلطة القائمة. وتشرف لجنة قضائية منبثقة عن السلطة القضائية على سير الانتخابات لتأمين العدالة والمساواة للمرشحين ووضع تدابير قانونية للدعاية الانتخابية، ووضع تدابير متساوية، سواء كانت عن طريق الاعلانات التلفزيونية والاذاعية والصحف أو الاجتماعات والقاء الخطب في الاماكن العامة لعرض كل مرشح برنامج حزبه الانتخابي، كما هو الحال في الولايات المتحدة وفرنسا.. الخ.

والجدير بالملاحظة، ان الاعداد والاستعداد للانتخابات يتم على دروتين احدهما للدعاية ومحاولة معرفة نسبة امكانية استمرار المرشح في حملته الانتخابية على وجه التقريب، وذلك من أجل قرار المرشح الاستمرار او الانسحاب.

وقد أكد الاعلان العالمي لحقوق الانسان بأن لكل انسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة بالاعلان دون تمييز سواء كان ذلك بسبب العنصر او الجنس او اللغة او الدين او الرأي السياسي او الوضع الاجتماعي او الاقتصادي او السياسي او القانوني او الدولي للبلد أو الاقليم الذي ينتمي اليه الشخص سواء كان مستقلاً ام موضوعاً تحت الوصاية، ام غير متمتع بالحكم الذاتي او خاضعاً لأي قيد آخر على سيادته^(٢٢).

كما أكدت المادة الحادية والعشرون بأن لكل شخص حق المشاركة في ادارة الشؤون العامة لبلده، اما مباشرة، واما بواسطة ممثلين يختارون بحرية. كما أكدت نصوص العهد الدولي الخاص في المادة الثالثة، حق المساواة بين الرجل والمرأة من حيث التمتع بكافة الحقوق المدنية والسياسية دون اي تمييز، واما المادة الخامسة والعشرون من الاعلان العالمي فقد جاء فيها أن:

لكل مواطن الحق والفرصة دون تمييز سواء بسبب العنصر او اللون او الجنس او اللغة او صفة الولادة او غيرها، دون قيود غير معقولة في:-

أ - المشاركة في سير الحياة العامة اما مباشرة عن طريق ممثلين مختارين بحرية.
ب - ان ينتخب وان ينتخب في انتخابات دورية اصلية وعامة، وعلى اساس من المساواة على ان تتم الانتخابات بطريق الاقتراع السري وان تضمن التعبير الحر عن ارادة الناخبين.

ج - ان يكون له الحق في الحصول على الخدمة العامة في بلاده على اساس عامة من المساواة. وبشأن الحقوق السياسية للمرأة فقد وضعت الجمعية العامة اتفاقية بهذا الشأن في عام ١٩٥٢ بقرارها رقم ٦٤٠ (د-٧) في ٢٠/ كانون اول وعرضت للموافقة عليها من قبل الاطراف المتعاقدين ورغبة منها في تحقيق المساواة في الحقوق السياسية بين الرجل والمرأة واعترافاً منها بأن لكل انسان حق المشاركة في ادارة الشؤون الداخلية لبلده سواء تم ذلك بصورة مباشرة ام كان بواسطة ممثلين عنهم تم اختيارهم بحرية، ومن أجل ان تتاح لكل شخص في دولته الفرصة في تولي المناصب العامة، سواء تعلق الامر بالرجال ام النساء، وبالتساوي في هذه الحقوق، وذلك تطبيقاً لميثاق الأمم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الانسان، وبناء على هذه الرغبة اقرت المادة الاولى من الاتفاقية:

«للنساء حق التصويت في جميع الانتخابات بشروط تساوي بينهن وبين الرجال دون أي تمييز». وأما المادة الثانية فقد نصت على أن:

للنساء الاهلية في أن ينتخبن لجميع الهيئات المنتخبة بالاقتراع العام، المنشأة بمقتضى التشريع الوطني، بشروط تحقق المساواة بين النساء والرجال ودون تمييز، وللنساء اهلية تقلد المناصب العامة وممارسة جميع الوظائف العامة المنشأة بمقتضى التشريع الوطني، بشروط تساوي بينهن وبين الرجال دون تمييز.

وقد أكدت الجمعية العامة في الاتفاقية المتعلقة بالقضاء على جميع اشكال التمييز العنصري الصادرة بقرارها رقم ٢١٠٦ ألف (د-٢٠) المؤرخ في ٢١/ كانون اول/

١٩٦٥ وفي مادتها الخامسة، فقرة-ج، قضت أيضاً بشأن الحقوق السياسية ولا سيما الاشتراك في الانتخابات - اقتراعاً وترشيحاً - على أساس الاقتراع العام المتساوي والاسهام في الحكم وفي ادارة الشؤون العامة على جميع المستويات وتولي الوظائف العامة على قدم المساواة.

وفي عام ١٩٥٦ قامت اللجنة المتخصصة بالحماية والوقاية من التمييز بوضع دراسة حول التمييز بالنسبة للحقوق السياسية وانتدبت واحداً من اعضائها كمقرر خاص لاعمال اللجنة. وفي عام ١٩٦٢ وضعت عدة قواعد عامة عن الحرية وعدم التمييز في الحقوق السياسية وقدمت للجنة حقوق الانسان لاعتمادها في المجلس المتعلق بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

وفي عام ١٩٧٣ عرضت هذه المبادئ على الحكومات والمنظمات الدولية وكل الهيئات على أمل ان تتخذ خطوات جديدة نحو المسائلة عن أي تمييز يتعلق بالحقوق السياسية. وفي عام ١٩٧١ قامت الامم المتحدة بنشر تقرير (اعتمد وصدق عام ١٩٧٦) بأنه لا يوجد في مجال الحقوق السياسية أي نوع من التمييز المخالف للقانون والمعاقب عليه باستثناء الوضع القائم في جنوب افريقيا. واما بالنسبة لبقية الدول فان لكل شخص الحق بالتمتع بالمساواة في الانتخاب وفرص تولي المناصب العامة والمساواة في ادارة الشؤون العامة او الحقوق السياسية.

- ٦ -

حق التنظيم النقابي

يعتبر تكوين النقابات والانضمام اليها من أكبر الضمانات التي تحمي الافراد عند مطالبتهم بحقوقهم، وتحسين اوضاعهم فيما يتعلق بالعمل وظروفه والاجور والمكافآت العادلة مقابل مساولة اعضاء النقابة عن أي خطأ مهني.

وفي الدول الديمقراطية التي تعنى بحقوق شعبها وبخاصة فئة العمال منهم، حيث أنها الدعامه الاساسية التي يعتمد عليها اقتصاد الدولة ودفع عجلة التقدم فيها، لكل مهنة نقابة تعنى بحقوق القوى العاملة فيها وتحميها من تسلط صاحب العمل والسلطة وتنظم للعامل عمله وتتيح فرصة لكل فرد حسب كفاءته العمليه ومهارته الفنية وخبرته، وتحميه من البطالة والتمييز مهما كان نوعه.

وقد أكدت منظمة العمل الدولية في المؤتمر العام الذي انعقد في ٩/ تموز ١٩٤٩/ (د-٣١) بشأن الحرية النقابية وحماية حق التنظيم النقابي «اتفاقية رقم ٨٧» الذي دعا الى انعقاد المؤتمر مجلس الادارة مكتب العمل في سان فرانسيسكو في ١٧/ حزيران ١٩٤٨ حيث تم الاتفاق على وضع مقترحات على شكل اتفاقية تتعلق بالحرية النقابية وحماية حق التنظيم النقابي، واستناداً للدستور منظمة العمل الدولية الذي يعترف بمبدأ الحرية النقابية كوسيلة لتحسين اوضاع العمال وقرار السلام، وكما أكد اعلان فيلادلفيا أن شرطين اساسيين لاطراد التقدم هما حرية التعبير والحرية النقابية.

وقد جاء في الاتفاقية المذكورة توصيات لصالح العمالة وأرباب العمل وأخرى تتعلق بدور التشريعات الوطنية والدولية وجميعها تهدف لحماية الايدي العاملة وحقوقها وتمحيد من تدخل السلطات العامة في شؤونها والحد من حقوقها المشروعة. ونصت المادة الثانية من الاتفاقية بأن للعمال واصحاب العمل الحق في انشاء المنظمة دون تمييز طبقاً لقواعد المنظمة كقيام المنظمة النقابية والاشتراك بها. ولهم الحق في وضع انظمتها ودستورها وانتخاب ممثلهم بحرية تامة ولهم جدولة ادارتها ووجوه نشاطها، ولا يحق للسلطات العامة التدخل بأي من شأنه ان يحد من حقوقهم المشروعة، ولا تسري في حقها القرارات الادارية القاضية بحلها او وقف اعمالها.

كما أوضحت الاتفاقية بأن لهذه النقابات الحق في تكوين الاتحادات (Federations) أو اتحادات تحالفية (Confederations) وحق الانضمام لها، والحق في الانضمام الى منظمات دولية للعمال واصحاب العمل. كما لا يجوز اخضاعها (النقابة، أو الاتحادات السابقة) لشروط من شأنها الحد من تطبيق الاحكام السابقة (٤،٣،٢) مع عدم الأخلال بقواعد القانون المحلي شأنهم شأن أي شخص من الأشخاص والجماعات المنظمة. ويترتب على ذلك أنه لا يحق للقانون المحلي أو طريقة تطبيقه الانتقاص من الضمانات المنصوص عليها في هذه الاتفاقية.

وفيما يتعلق بحماية حق التنظيم النقابي فقد جاء بصورة تعهد من قبل اعضاء منظمة العمل الدولية بحيث تكون هذه الاتفاقية نافذة وذلك باتخاذ جميع التدابير اللازمة والمتناسبة لضمان تمكن العمال واصحاب العمل من ممارسة حق التنظيم النقابي بحرية. وقد انعقد المؤتمر العام لمنظمة العمل الدولية في جنيف دورته الثانية والثلاثين في ٨/ حزيران ١٩٤٩، حيث وضعت من ضمن جدول الاعمال اتفاقية حق التنظيم والمفاوضة الجماعية ١٦/ تموز ١٩٤٩، رقم ٩٨ (د-٣٢) وقد أكدت هذه الاتفاقية الى جانب الحق

في انشاء المنظمات العمالية وعدم جواز التدخل في ادارتها وشؤونها، ولها وحدها الحق في الحماية من اصحاب العمل من اللجوء الى التسلط او فصل العامل او الاجحاف به، بسبب عضويته النقابية أو اشتراكه في أنشطة نقابية خارج ساعات العمل أو خلال هذه الساعات بموافقة صاحب العمل، وحماية هذه المنظمات النقابية من أي تدخل أو اية تصرفات ناجمة عن تدخل المنظمات بعضها ببعض الآخر أو خضوعها لهيمنة صاحب العمل.

وفي ٢ حزيران عام ١٩٧١ دعى مجلس ادارة مكتب العمل الدولي المؤتمر العام لمنظمة العمل الدولية للانعقاد في الدورة السادسة والخمسين في جنيف من أجل وضع اتفاقية خاصة بممثلي العمال لتوفير الحماية والتسهيلات لهم في المؤسسة (النقابة). واعتمد المجلس الاتفاقية رقم ١٣٥ (د-٥١) تاريخ ٢٣/ حزيران عام ١٩٧١، مستندين الى احكام اتفاقية حق التنظيم النقابي والمفاوضة الجماعية لعام ١٩٤٩، والتي جاء فيها بنصوص تهدف إلى حماية العمال من أية اعمال تمييزية على صعيد استخدامهم أو تمس بحريتهم النقابية والمؤتمر، اذ يرى تحمله هذه الحماية فانه يرى وضع مقترحات بصورة اتفاقية تهدف توفير الحماية والتسهيلات لممثلي العمال في المؤسسة، حماية فعالة من أية اجراءات يمكن ان تنزل بهم الضرر، كالفصل بسبب حقهم أو نشاطهم كمثلي عمال، أو عضويتهم النقابية أو مشاركتهم في انشطتها طالما كان عملهم مشروعاً.

وقد حددت الاتفاقية المقصود بعبارة ممثل العمال «بانهم الاشخاص الذين تعترف لهم القوانين او الممارسات الوطنية بهذه الصفة سواء أكانوا: ممثلين نقابيين، أو ممثلين معينين أو منتخبين من قبل النقابات أو من قبل اعضاء هذه النقابات أو ممثلين منتخبين، أي ممثلين انتخبهم عمال المؤسسة بحرية طبقاً لاحكام القوانين او اللوائح المحلية او الاتفاقيات الجماعية. وقد أضاف المؤتمر العام لمنظمة العمل الدولية في دورته الرابعة والستين، الذي عقد

في ٧ يونيه عام ١٩٧٨، اتفاقية رقم ١٥١/٤٧/٦/١٩٧٨ (د-٦٤) الى حماية حق التنظيم النقابي اجراءات للموظفين في مجال الخدمة المدنية والخدمة العامة.

وحيث أن الاتفاقيات السابقة لم تتناول حقوق الموظفين فقد عمدت الى توسيع نطاق الحقوق لتشمل الموظفين العاملين في جهاز الادارة العامة. وقد لاحظت منظمة العمل الدولية اتساع مجال الخدمة العامة في معظم دول العالم، وخاصة دول العالم الثالث الذي يعتمد قطاع عريض من شعبها في العمل على أجهزة الدولة الادارية فقد وسعت نشاطاتها وتوصياتها لتشمل وظائف الحكم المركزي والحكم المحلي، ووظائف السلطات

الاتحادية وسلطات الولايات والسلطات الاقليمية، والمؤسسات المملوكة للدولة ومختلف اصناف الاجهزة العامة المستقلة وشبه المستقلة. ورأت المنظمة الدولية ان الحاجة ماسة لرسم متوازنة بين حق السلطة القائمة وحقوق الموظفين العاملين في أجهزة السلطة الادارية الحاكمة.

وقد تناولت الاتفاقية توضيح معنى مصطلح «الموظف العمومي»، حيث بينت ان الموظفين العموميين هم الاشخاص الذين تستخدمهم السلطة السياسية الحاكم كجهاز من الموظفين الذين يرطلون بينها وبين الشعب عن طريق تقديم الخدمات لهم مقابل توثيق العلاقة بين الشعب والدولة. ونادت المنظمة ايضاً بضرورة أن تحدد القوانين واللوائح المحلية والضمانات الواردة في هذه الاتفاقية على العاملين ذوي المستويات العليا، والذين تعتبر وظائفهم في العادة من وظائف رسم السياسات والادارات الوحيية، او على العاملين الذين تكون مهامهم ذات طبيعة بالغة السرية. ومدى انطباقها على القوات المسلحة والشرطة. كما أوضحت الاتفاقية المقصود بمنظمة موظفين عموميين، وهي أية منظمة، ايا كان تشكيلها هدفها تعزيز مصالح الموظفين العموميين والدفاع عنها.

وقد ركزت هذه الاتفاقية على حقوق موظفي الدولة من حيث أن يكون توظيفهم مرهوناً بعدم انتمائهم الى نقابة او التخلي عن عضوية نقابة او الفصل من العمل بحجة انتماء الموظف لنقابة ما، او اشتراكه في نشاط ما. ونصت الاتفاقية ايضاً على عدم تدخل السلطات العامة في تنظيمهم والهيمنة على المؤسسة بادارتها واعمالها ونظامها. او مدها بالمال والمساعدة لتبقى خاضعة لهيمنة السلطات العامة.

وأوضحت بأنه يجب منح ممثلي المنظمات (الموظفين العموميين) التسهيلات التي من شأنها تسير العمل بفاعلية وسرعة خلال ساعات العمل وخارجها دون ان يؤدي ذلك الى ما يضعف هذه الفعاليات في الادارة المعنية. وكما اوضحت الاجراءات التي من شأنها تحديد احكام وشروط الاستخدام، وتسوية المنازعات الناجمة عن البت في احكام وشروط الاستخدام دون أن يخل بما يتناسب والظروف الوطنية عن طريق الوساطة والتحكيم والتوفيق المحايد على نحو يكفل ثقة الطرفين.

ونظرت هذه الاتفاقية الى امور اخرى لم تتطرق اليها الاتفاقيات السابقة وهي توفير وحماية الحقوق المدنية والسياسية للموظفين العموميين شأنهم شأن غيرهم، تلك الحقوق التي لا غنى عنها لممارستهم الحرية النقابية ممارسة اعتيادية، دون جعل ذلك مرهوناً بالالتزامات الناشئة عن مركزهم وطبيعة وظائفهم.

الفصل التاسع

الحقوق الاجتماعية والاقتصادية

لا يقاس جمال المكان الذي يعيش فيه الانسان الا بمقدار ما فيه
من أمن واستقرار اجتماعي واقتصادي.
الكاتب

- ١ -

تمهيد

درج الانسان منذ أن هبط الى هذه الأرض على حد قول سفر التكوين أو منذ أن ترك ملجأه من على الأشجار فيما يقول توينبي في كتابه تاريخ البشرية The Mother Earth وهو دائم البحث عن الأمن والاستقرار. ويندرج تحت مفهوم الأمن كل ما يتعلق باستمرار وجود الانسان كإنسان قادر على التعامل مع ذاته ومع الآخرين ومع الطبيعة ومع ما وراءها. فالأمن الغذائي والنفسي والعقلي والعلمي والعملية والسكني والصحي وما الى ذلك من الأسس التي تزود ملكات الانسان على تجاوز تناقضات الوجود الذي يعيش فيه وينتقل من حال الى آخر. وإذا كان انسان العصور القديمة قد وجد أمنه في تأمين قوته وتحصين مأواه في كهف أو الى جدع شجرة ليأمن من الجوع أو هجوم الحيوانات الكاسرة عليه، فإن انسان العصور الحديثة يجد الأمن في ضمان مستوى معيشي كريم، وحياة اجتماعية واقتصادية تضمن له الراحة والاطمئنان، وتجنبه حوادث العمل والمرض والعجز والشيخوخة والوفاة وما الى ذلك.

وإذا كانت الحياة الجمعية في العصور القديمة قد ضمنت أمن الأفراد من خلال الحياة القبلية أو من خلال الجماعة الدينية أو من خلال العقيدة الواحدة والفكرة التي جمعت الأفراد في وحدة واحدة فقد تغير الحال منذ ظهور الفردية وأفكار القرن الثامن عشر التي رأت في الفرد قدرة على الاستمرار دون الاعتماد على غيره. ولكن الأنظمة الاقتصادية الرأسمالية الجديدة التي نمت وترعرعت في أعقاب الثورة الصناعية، برهنت على ضعف

الانسان وعدم قدرته القضاء على الفقر والمرض والقلق والخوف من المستقبل. وتزداد هذه الحالة مع تقدم الحياة وتطورها الأمر الذي يدفع الانسان الى مزيد من العمل لتحقيق ذاته. وقد عبر جان جاك روسو عن هذا الوضع الجديد بالقول:

لقد بدأت مأساة الانسان بتضييق أكثر فأكثر منذ اللحظة التي احتاج فيها الفرد الى التعاون مع الآخرين، ومنذ اللحظة التي شعر فيها الفرد بأن ما يحصل عليه من عمله لا يكفي سد احتياجاته على الإطلاق، ونتيجة لتفاوت العمل ظهرت قضية اللامساواة، ومنذ اللحظة التي سيج أول فرد قطعة من الأرض وادعى أنها له وصلته الآخرون، دخلت الملكية في خضم العلاقات الانسانية وأصبح العمل ضرورة تستلزمها مقتضيات الحياة، وتحولت الأراضي الشاسعة من غابات الى مزارع يرونها الانسان يرقى جميعه، وكلما اتبعت الأرض محاصيلها الطيبة، تزايدت حالات الرق والاستعباد واللامساواة^(١).

ومهما صح في قول روسو الا أن أحداً لا بد له من أن ينظر الى مسيرة التاريخ التي تهدف بطبيعة الحال الى الوصول الى وضع أثري من الأوضاع السابقة. ولو أن الأمر بخلاف ذلك لما عمد الانسان الى البحث لاكتشاف القوانين الطبيعية التي تسهل له عملية التكيف مع البيئة التي يعيش فيها. الا أن أحداً لا يستطيع أن ينكر أن التطور والتقدم يصاحبه على الدوام بعض القضايا والمشاكل التي يحاول الانسان حلها أيضاً. ومن ضمن هذه القضايا تلك التي يتحدث عنها روسو من عبودية ولا مساواة. ان القضاء على عاهات المجتمع هذه لا تتم الا بحماية حقوق الانسان وهو أمر من الأمور التي لا تتم الا من خلال تعقل البشرية من خلال اكتشافها لقوانين تكفل حماية حقوقها. فعلى الرغم من وجود أولئك الذين صبوا غضبهم على عصر الآلة الجديد، الا أن آخرين قد نظروا الى الآلة بمنظار يحقق من خلال سعادة الانسانية على المدى الطويل، بل زادوا على ذلك بأن رأوا العصر الذهبي الانسان الكامن في المستقبل عوضاً عن الماضي. فقد حلم كل من سان سيمون ووليم جودون وتوماس مور وتشارلز فورييه، وحلم الفارابي من قبلهم بمجتمع يخلو من مآسي البشرية ويطول فيه عمر الانسان ليصل الى مئة وثلاثين عاماً يقضي معظمها في الراحة والاستجمام. وقد بالغ البعض في حب المستقبل ليرى فيه تغيير السلوك الانساني

(١) Jean - Jacques Rousseau, The Social Contract and the Discourse on the Origin of Inequality, edited by Lester Crocker, (New York: Washington Square Press, 1967), "169.

والحيواني على السواء، حتى أن أسد المستقبل سيكون خادماً مطيعاً للإنسان وتتحول الأنهار إلى شراب الليمون^(١).

وينكر سان سيمون أن تكون الصناعة سبب تعاسة الإنسان المتمدن، ويؤكد أن الصناعة سبب أساسي في حفظ المجتمع وحمايته، ولكن عدم دراية الإنسان أدى إلى سوء الوضع الاجتماعي، والشعور بالقلق وعدم الاستقرار، الأمر الذي أدى إلى استغلال الإنسان لأخيه الإنسان واستغلال الإنسان لموارده الطبيعية، فلو أن البشرية وجهت قواها وطاقاتها للسيطرة على الطبيعة واستغلال الموارد بطرق علمية فإن ذلك سيؤدي إلى إعادة التوازن الطبقي وتحقيق الأمن والحرية لكل البشرية.

ومع هذا أو ذاك فإن أحداً لا يستطيع تناسي ما أدت إليه الثورة الصناعية من استخدام الآلات الكبيرة في الصناعة والمشروعات الصناعية والتجارية الضخمة التي أدت بدورها إلى جلب التعاسة والشقاء للعامل من جراء ما قام به أرباب العمل من استغلال لجهوده دون شفقة أو رحمة، وما أرهق به جسده من ساعات العمل الطويلة مقابل أجر لا يكفي أود نفسه، مما حط من كرامته وإنسانيته.

ومن الأسباب التي أوصلته إلى هذا، نظام الحرية الاقتصادية والقانونية (التي جاءت بها الثورة الفرنسية ١٧٨٩) وفي أعقاب الثورة الصناعية التي ظهرت في بريطانيا في نهاية القرن الثامن عشر والتي كان من نتائجها:

- ١ - إقرار الحريات الفردية - كالحرية الاقتصادية.
- ٢ - أرساء مبدأ عدم تدخل الدولة بالشؤون الاقتصادية والمالية الفردية.
- ٣ - إلغاء الطوائف والتكتلات والجمعيات العمالية - عدا الحرية منها - بحجة أنها تقف حجر عثرة أمام حرية العمل والتقدم الاقتصادي. وقد أدت هذه الحرية إلى تمكين أرباب العمل من استغلال جهود العمال الذين كانوا يدعون في الغالب لشروطهم نتيجة العوز والحاجة والخوف من الجوع.
- وعلى ضوء المساوىء التي جلبها النظام الفردي، أخذ الاتجاه نحو التقييد من حرية الأفراد والسماح للدولة في التدخل والتنظيم - العلاقات بين العامل ورب العمل - لحماية العمال من جميع المخاطر التي تهدد أمنهم واستقرارهم. وكانت الدعوة الإصلاحية من قبل مذاهب ونقابات العمال، ورغم الاختلاف المبدئي فيما بينها بالنسبة لنظام التدخل،

For more details on the utopians in general see Alexander Gray, The Socialist Tradition (London: Longmans, Green & Co. 1946).

(١)

الآن أنها التفت عند هدف معين هو منع استغلال أصحاب رؤوس الأموال للجهود الطبقة العاملة، والسعي لاصلاح حالها - وتطور الوضع بمراحل حتى وصل الى الهدف المنشود وهو - الضمان الاجتماعي - كنظام يحمي العامل من مخاطر المرض والعجز. وعلى ذلك فان نظام الضمان الاجتماعي نظام يهدف للحماية الاجتماعية من مخاطرها التي تسبب قلقاً في حياة الفرد ثم الجماعة، وتخل توازن المجتمع نتيجة لاختلال قوى ونشاط أفرادها.

ان مساعي الانسان من أجل الأمن والاستقرار كانت وما زالت قضية الانسانية والمجتمعات البشرية من أجل ترسيخ وحدة المجتمع الواحد وتمتعه بالأمن والسعادة لكل أفرادها. والعمل احدى الوسائل التي تكفل للانسان أمنه واستقراره، الى جانب ما يره عن أبويه أو ما كان قد ادخره في شبابه (اذا كان كهلاً). واذا لم يجد عملاً طلب العون والمساعدة. وعلى هذا الأساس كان لا بد من قيام مؤسسات اجتماعية تضمن له مستوى معيشي جيد.

وفي الواقع فقد عرف الانسان المؤسسة العائلية منذ وجوده على هذه الأرض، وقد أقام التعاون العائلي بين أفراد الأسرة الواحدة من أجل أمنه واستقراره وحفظ كيان الأسرة التي اتسعت وشكلت القبيلة والقرية والمدينة. هذا الاتساع السكاني والتقدم التكنولوجي الذي ساهم في ايجاد الدولة من جهة واهجاد الجمعيات الخيرية التي تقدم المساعدة للمحتاج من جهة أخرى. وقد وجدت هذه الجمعيات في العصور القديمة والحضارات القديمة كالحضارة البابلية والآشورية والفرعونية والصينية. وطلورت الحضارة اليونانية نظاماً اجتماعياً يعتمد عليه المواطن اليوناني الذي لم يعمل بل تتكفل به خزينة الدولة، وكانت اليهودية قد سبقت الحضارة اليونانية في انشاء جمعيات تسهر على مصالح أفرادها، ووجدت الحركات الاشتراكية القديمة التي كانت تدعو لوحدة الجماعة ومساعدة المحتاج، وساهمت المسيحية والاسلام في قيام مؤسسات اجتماعية تهدف الى اعانة الفقير والماعطل عن العمل. وعرفت أوروبا في العصور الوسطى نظام الطوائف الخيرية التي ضمت اليها أفراد الحرفة الواحدة من أجل حماية مصالح أفرادها كوضع شروط العمل في المهنة، والتعاون المتبادل بين أفرادها مما ساعد على ظهور النقابات المهنية وتقدم الصناعة واتساع نشاط الطبقة العمالية.

ومع ذلك فان الأوضاع العملية في ظل التقدم الرأسمالي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت تسير من سيء الى أسوأ، الأمر الذي أدى الى انتشار الفقر والفاقة

والمرض على نطاق واسع. وعلى ذلك فقد ظهرت الحركات الاصلاحية الداعية لتفادي الأمر. وانبرى المفكرون ورجال الاصلاح والاقتصاديون لوضع نظريات تفسر الأوضاع القائمة وتقرح الاصلاحات الضرورية لبناء المجتمع الرأسمالي أو الاشتراكي الذي يكفل القضاء على هذه الأوضاع السيئة. وكان الغالبية العظمى من هذه الأفكار والآراء تدور حول كيفية توزيع الثروة توزيعاً عادلاً، وتقنين المنافسة الحرة التي تدفع رجال الأعمال الى زيادة لراواتهم على حساب فقر الآخرين كتحفيض الأجور واستثمار قوة النساء والاطفال بأجور بخسة، وزيادة ساعات العمل. فقد كان العامل يعمل ١٥ ساعة يومياً، وكانت أجرة المرأة تعادل ٣/٢ اجرة الرجل، ويتقاضى الأطفال ربع أجورهم. وقد لعبت الآراء الاصلاحية دوراً في منع الأطفال من العمل، وقرار عطلة اسبوعية، وتحديد ساعات العمل، وحرية انشاء اتحادات عمالية، وفرضت تقديم ضمان اجتماعي من قبل أصحاب العمل لعمالهم في حالات البطالة والعجز والشيخوخة والمرض^(١). وكانت بعض الحركات الاصلاحية أكثر راديكالية من غيرها. فبدلاً من أن تنظر الى اصلاح النظام الرأسمالي من الداخل عمدت الى تخطيطه وبناء مجتمع اشتراكي بدلاً منه. ففي المنشور الشيوعي الذي نشره كل من كارل ماركس وفردريك انجلز سنة ١٨٤٨ فقد نص صراحة على أن «تاريخ الشعوب ما هو الا تاريخ الصراع بين طبقاته»، بين طبقة العمال وطبقة الرأسمالية، بين من يملك وسائل الانتاج وبين من يملك قوة العمل فقط^(٢).

ترى الماركسية، نتيجة استقراءها للتاريخ البشري، أنه لا بد للنظام الاشتراكي ان يخلف النظام الرأسمالي بسبب تناقضات النظام الرأسمالي. هذا التغيير في الانتقال انما هو تغيير حتمي ناتج عن تناقض طبقات المجتمع الرأسمالية والعمالية. ولكن النظام الرأسمالي كان قادراً على التعلم من أخطائه وتعلم أكثر من نقد الماركسية له واستطاع أن يتجاوز ذاته. فما أن حل النصف الثاني من القرن العشرين حتى أخذ النظام الرأسمالي حل قضاياها الاقتصادية وأخذ النظام الاشتراكي في التراجع.

Ibid. p. 168.

for an excellent description of the economic development in the west since the Middle Ages through the analysis of the Political Economic Thinkers see Robert Helbroner, The Worldly Philosophers (New York: Simon & Shuster, 1961).

Ibid. See also The Communist Manifesto (Moscow: Progress Publishers, 1977) Needless to say that all Marxist Publications revolve around the conflict between the capitalists and the proletariat who, according to Marxism, will be victorious.

حق العمل والشؤون العمالية

لقد وافق ظهور التأمينات الاجتماعية اهتمام دولي بشؤون العمال وحمايتهم فتأسست في باريس عام ١٨٨٩ المؤسسة الدولية للتأمين الاجتماعي لبحث اصابات العمل والتأمين الاجتماعي، وبحث مشاكل العمال وايجاد حلولها، كما عقدت عدة مؤتمرات وأصدرت النشرات الدورية، ونظمت الحلقات الدراسية لهذا الغرض، وقد استرشدت بقراراتها عند اصدار تشريعاتها العمالية، بعض الدول، منذ أواخر القرن الماضي، وأوائل هذا القرن، وعقدت بتأثيرها عدة اتفاقات دولية لتطبيق مبدأ المعاملة بالمثل، بشأن حماية العمال وتمويضات اصابات العمل واعانات التأمين الاجتماعي.

تأسست الجمعية الدولية للحماية القانونية للعمال عام (١٩٠١) في بازل بسويسرا للعمل على تحقيق التقدم الاجتماعي وتحسين أحوال العمال والعمل عن طريق علمي. وقد ساعدت على عقد عدة اتفاقيات دولية بشأن حماية العمال، منها ما يتعلق بتحريم تشغيل النساء ليلاً في الصناعة، ومنها ما يتعلق بتحريم استعمال الفسفور الأبيض بصناعة الكبريت. كما أعدت الجمعية مشروع اتفاق: الأول يمنع اشتغال الأحداث في الليل، والثاني يتعلق بتحديد ساعات عمل النساء والمراهقين، بعشر ساعات يومياً. وتتالي تأسيس الجمعيات كالجمعية الدولية للتأمين الاجتماعي عام ١٩١٠، وجمعية دولية أخرى لمكافحة البطالة، وفي عام ١٩٢٥ انضمت هاتان الجمعيتان مع الجمعية الدولية لحماية العمال القانونية وأصبح اسمها جمعية التقدم الاجتماعي، قصرت أعمالها على بعض الشؤون العمالية.

وفي عام ١٩١٩ تأسست منظمة العمل الدولية (International Labour Organisation) (I.L.O.) من ممثلي العمال وأصحاب العمل والحكومات واتخذت مقراً لها في جنيف عام ١٩٢٠، وقد اهتمت هذه المنظمة بتحسين ظروف العمل وحماية العمال والاعتراف بمبدأ تكوين النقابات وتضم التمرين والتعليم الفني وغير ذلك من الوسائل.

- ويبدو واضحاً أهدافها من نص المادة (٤١) من دستور هذه المنظمة. التي جاء فيها:-
أ - عدم جواز اعتبار العمل مجرد أداة أو سلعة للانجاز.
ب - الاعتراف لكل من العمال وأصحاب العمل بحق تكوين الجمعيات والنقابات.

- ج - وجوب اعطاء العامل أجراً كافياً يسمح له بالاحتفاظ بمستوى معقول للمعيشة.
- د - الأخذ بيوم العمل ذي الثماني ساعات أو الأسبوع ذي الثماني والأربعين ساعة.
- هـ - تقرير حق العامل في يوم راحة أسبوعياً.
- و - منع تشغيل الأطفال، ووضع نظام لتشغيل الأحداث من الجنسين، بحيث لا يعوق نموهم الجسماني ولا يحول دون تعليمهم.
- ز - المساواة بين أجور الرجال والنساء في الأعمال المتكافئة في القيمة.
- ح - ضمان معاملة اقتصادية عادلة للعمال الأجانب المقيمين إقامة قانونية في داخل كل دولة.
- ط - وجوب انشاء نظام للتفتيش في كل دولة تشترك فيه النساء للإشراف على تنفيذ تشريعات العمل.
- وقد أضافت هذه المادة الى القائمة المذكورة اعلاه هدفاً يتعلق بتحقيق رفاهية العمال الاجراء اقتصادياً وثقافياً ومعنوياً^(١).
- ارتبطت هذه المنظمة في بادئ الأمر بعصبة الأمم ثم بهيئة الأمم المتحدة عام ١٩٤٥ عندما اعتبرت هيئة الأمم المنظمة الجديدة المشرفة على المجتمع الدولي، وتحقيقاً لهذا الغرض عدلت منظمة العمل الدولية دستورها حتى تقطع صلاتها بعصبة الأمم، لتصبح إحدى المنظمات المتخصصة المتفرغة من هيئة الأمم، وفي عام ١٩٤٦ وقعت اتفاقاً مع المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع لهيئة الأمم. وبموجب هذا الاتفاق اعتبرت منظمة العمل الدولية منظمة متخصصة مستقلة ملحقة بهيئة الأمم.
- وفي الدورة السادسة والعشرين المنعقدة في فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية في ١٠ أيار عام ١٩٤٤ صدر عن المنظمة إعلان رسمي يعرف بإعلان فيلادلفيا (Philadelphia Declaration) تضمن برنامجاً جديداً للمنظمة يتناسب مع الأوضاع والمتطلبات المستجدة، بدلاً عن نص المادة (٤١) السابقة.
- وبموجب هذا الاعلان أصبح من اختصاص منظمة العمل الدولية تشغيل الأيدي العاملة، وتوفير فرص العمل للجميع، وتحسين العلاقات العمالية، وضمان الأجور العادلة المتناسبة مع الكفاءة والحاجة وتنظيم أوقات العمل وظروفه ورفع مستوى المعيشة، وضمان

(١) I.L.O., International Conventions and Recommendations 1919 - 1981, (Geneva: I.L.O office, 1985). First Published 1972.

تكافؤ الفرص في الميدانين التعليمي والحرفي^(١).

ولم يقتصر اعلان فيلادلفيا على تقرير حق منظمة العمل الدولية في الشؤون الاجتماعية فقط، بل امتد الى بحث الشؤون الاقتصادية والمالية، كما أصبح من حقها أن تطالب باشتراك العمال وأصحاب الأعمال في وضع وتطبيق السياسة الاقتصادية كما يساهمون في توجيه السياسة الاجتماعية.

وقد أكدت المادة (٢٥) من الاعلان العالمي لحقوق الانسان أن:

١ - لكل شخص حق في مستوى معيشي يكفي لضمان الصحة والرفاهية له ولأسرته، وخاصة على صعيد المأكل والملبس والسكن والعناية الطبية، وصعيد الخدمات الاجتماعية الضرورية أو غير ذلك من الظروف الخارجة عن إرادته والتي تفقده أسباب عيشه.

٢ - للأمومة والطفولة حق رعاية ومساعدة خاصتين، ولجميع الأطفال حق التمتع بذات الحماية الاجتماعية سواء ولدوا ولادة شرعية أو غير شرعية^(٢).

وقد تناولت المادة الثانية عشر من العهد الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الحقوق الاجتماعية والصحية على نطاق أوسع وأشمل مؤكدة على وجوب المحافظة على الأمن والاستقرار الاجتماعي والصحي لكافة أفراد المجتمع حيث جاء فيها:-
١ - تقر الدول الأعضاء في هذا العهد بأن لكل انسان حق التمتع بأعلى مستوى من الصحة الجسمية والعقلية يمكن تحقيقه.

٢ - تشمل التدابير التي يتعين على الدول الأطراف في هذا العهد اتخاذها لتأمين الممارسة الكاملة لهذا الحق، تلك التدابير اللازمة من أجل:

أ - خفض معدل المواليد وموتى الرضع وتأمين نمو الطفل نمواً صحيحاً.

ب - تحسين جوانب الصحة البيئية والصناعية.

ج - الوقاية من الأمراض الروماتية والمستوطنة والمهنية والأمراض الأخرى وعلاجها ومكافحتها.

د - تهئية ظروف من شأنها تأمين الخدمات الطبية والعناية للجميع في حالة المرض^(٣).

ibid.

(١)

(٢) الامم المتحدة، صكوك دولية، (هيبروك) منشورات المنظمة الدولية، ١٩٨١، ص ٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٩.

ونظراً لامتداد نشاط منظمة العمل الدولية وشموله جميع الميادين الاقتصادية والاجتماعية والصحية والادارية والفنية العلمية والعملية المتصلة بشؤون العمل والعمال، دفعت الحاجة الى توكيل تسير الشؤون الأخرى لمنظمة أخرى تتفرع عنها تعنى بالشؤون الاجتماعية للعمال. أسست عام ١٩٢٧، وتطورت عام ١٩٤٧ وعرفت باسم الجمعية الدولية للضمان الاجتماعي، ومقرها في جنيف، وهدفها بحث جميع الأمور المتعلقة بالضمان الاجتماعي والعمل على تحسين الوسائل والطرق المؤدية الى تأمين الأفراد ضد المخاطر والحاجات الاجتماعية المختلفة.

- ٣ -

الضمان الاجتماعي والصحي

عرّف المشرع الدولي الضمان بأنه «تأمين دخل معين يحل محل الكسب عندما يتقطع بسبب البطالة والمرض والاصابات والشيخوخة والموت أو يقوم بتغطية النفقات الاستثنائية التي تنجم عن الزواج والولادة والوفاة، على أن يكون ذلك مقروناً بالعمل على انهاء حالة انقطاع الكسب بأسرع وقت ممكن». أو الضمان المعطى لكل مواطن ليكون قادراً على جميع الأحوال على تأمين وسائل العيش له ولعائلته بصورة لائقة محترمة^(١). وتؤكد المادة (٢٢) من اعلان حقوق الانسان على أنه لكل انسان بصفته عضواً في الجماعة الحق في الضمان الاجتماعي، كما عرفت المادة (٢٥) منه مفهوم الضمان الاجتماعي بأنه:

«لكل شخص الحق في مستوى لائق من المعيشة لتأمين صحته وسعادته وعائلته، خاصة من حيث الغذاء والكساء والمأوى والخدمات الطبية والاجتماعية الضرورية، وله الحق في الضمان في حالات البطالة والمرض والمعجز والترمل والشيخوخة، وفقد وسائل العيش الأخرى نتيجة الظروف الخارجة عن ارادته، كما أنّ للأمومة والطفولة الحق في الاحانة والمساعدة اللازمة المخصصة، وأنّ جميع الأطفال يتمتعون بنفس الحماية الاجتماعية سواء أكانوا قد ولدوا من زواج أو من دون زواج^(٢)».

(١) للموسوعة البريطانية، تحت عنوان «الضمان الاجتماعي».

(٢) الأمم المتحدة، «مذكور دولية»، اعلان العالمي لحقوق الانسان، ٢٢م و ٢٥م .

ويعود ظهور الضمان الاجتماعي نتيجة فشل نظام التعاون الاجتماعي ونظام التأمينات الاجتماعية السابقة في تحرير الناس من الحاجة والعوز، وفي صيانة القوة الانتاجية وإعادة القدرة على العمل بالنسبة للمعجزة. ويرجع سبب فشل هذه الأنظمة الى اقتصارها على بعض أنواع من المخاطر والحاجات لفئات معينة من الناس بالإضافة الى عدم كفاية تقديماتها. مما أدى الى الحاجة لنظام شامل للقضاء على الحاجة والحرمان، وحماية الناس، وبخاصة لدى الطبقة الفقيرة، عن طريق توفير الخدمات الوقائية والعلاجية، وتوفير أسباب الكسب والعيش والراحة للجميع، على أساس من الحاجة والمساواة الاجتماعيتين، فكان نظام الضمان الاجتماعي. وقد ساعد على ظهور الضمان الاجتماعي كنظام يسعى الى تحرير الناس من الفقر والحرمان، وضمان أمنهم واستقرارهم، ظهور العمال في المجتمع كقوة اقتصادية وسياسية، مما أدى الى التأثير على السلطة الحاكمة بحيث أصبحت السلطة تخشى قوة العمال الفعلية وبخاصة بعد نجاح الثورة الشيوعية في روسيا، ودعوتها لنظام تأمين وحماية المواطنين عام ١٩١٧. كما ساعدت الدراسات والأبحاث والمؤتمرات التي قامت بها منظمة العمل الدولية والجمعية العمومية للضمان الاجتماعي، منذ سنة ١٩١٩ و ١٩٢٧، بوضعها البرامج الشاملة الموحدة للضمان الاجتماعي الشامل. أضف الى ذلك فإن الازمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية قد ساعدت على خلق جو مناسب للدعوة الى الاصلاحات الاجتماعية وقد أدى ذلك الى الأخذ بالضمان الاجتماعي في حل مشكلتي الأمن الاقتصادي والاجتماعي للأفراد. ان الازمة الاقتصادية العالمية عام ١٩٢٩، وما سببته من البطالة وكساد، دفع بريطانيا الى اتخاذ قرار بمساعدة العاطلين عموماً - منذ عام ١٩٣١ - كما أصدرت الولايات المتحدة قانون الضمان الاجتماعي ضد البطالة والشيخوخة، وأعلنت نيوزيلندا قانون اعانة البطالة كمساعدة عامة في عام ١٩٣٠ ثم أصدرت تشريع الضمان الاجتماعي في عام ١٩٣٨. وقد تم تطوير أنظمة الضمان الاجتماعي بعد الحرب العالمية الثانية في بعض الدول وعلى الاخص في بريطانيا والولايات المتحدة وفرنسا^(١). وأما في الدول العربية فان تجارب تطبيق قوانين الضمان الاجتماعي ما زالت في بداية الطريق.

يهدف الضمان الاجتماعي الى تقليل الاسباب التي تقلق الانسان وتجرده من الراحة والامان، ويعمل على حمايته منها والتغلب عليها، وذلك عن طريق ايجاد الوسائل الوقائية

(١) الموسوعة البريطانية، ذكرت أملاء.

والعلاجية وتقديم الاعانات النقدية عند الافتقار من أجل تمكين الانسان من أسباب الطمأنينة ويعطيه القوة على الحياة والعمل المثمر.

ويعمل الضمان الاجتماعي على حماية الأفراد من الفقر والعوز عن طريق ضمان قدرتهم على العمل وتبهيقة وسائل الكسب. وتقديم المساعدات الطبية والمالية للمرضى والمعجرة والشيخوخة لمواجهة الوضع الذي هم به، وتقديم الاعانات للمعيلين وذلك لتمكينهم من القدرة على النهوض بأسرهم ومراعاة الامومة والطفولة، كما يقوم باعالة الأرامل والأيتام بغرس الطمأنينة في النفوس ويعد شبح الرعب والخوف من خفايا الأيام.

الضمان الاجتماعي هو ضمان عام، بواسطته تسعى الدولة لتحقيق أهداف المجتمع في التنمية والأمن الاجتماعيين، وهو يعتبر أداة من أدوات السياسة الاجتماعية في يد الدولة، تستعين به لتحقيق النفع العام، وليس أداة في يد الأفراد لتحقيق منافع خاصة. وعلى ذلك يلاحظ أنّ الطابع القانوني للضمان الاجتماعي الزامي وهذا أمر طبيعي طالما الهدف منه حماية فئات من المواطنين تلزم حمايتهم لحماية المجتمع ذاته وتوفير الأمن والاستقرار ودفعاً لكل ما من شأنه الاخلال بتوازن المجتمع ونشاط أفراده، بحيث لو ترك الامر لفئات معينة من الشعب لا يتحقق المطلوب.

ويختلف الضمان الاجتماعي عن التأمين التجاري، حيث أن هذا الأخير يقوم على نظام فردي يلجأ به الفرد للتاجر لحماية نفسه بمفرده ضد خطر معين مقابل ما يدفعه من أقساط، وبهذا يكون الطابع القانوني له اختياري، متروك لأمر الفرد أن اراد أن يحقق الحماية، كما يتوقف على قدرته على دفع ما هو مطلوب منه.

يقع عبء التأمين في التأمين التجاري على طالب التأمين، في حين يقع عبء الضمان الاجتماعي على العمال وأرباب العمل والدولة^(١).

وعلى ذلك يمكن أن تكون الاهداف التالية ما تصبو اليه قوانين الضمان الاجتماعي:

١ - رعاية الطبقة العاملة حيث البحث عن وضع اجتماعي واقتصادي أفضل بناء على التطورات الفكرية والاوضاع الاقتصادية الجديدة والحياة السياسية المتقلبة باستمرار، فالضمان في هذه الحالة وضع لخدمة الفئات التي تحتاج الى نهوض اجتماعي واقتصادي وحماية صحية وعناية الامومة والطفولة والمعجرة والشيخوخة وضمان حد أدنى من الدخل المنتظم في حالات الانقطاع عن العمل بسبب المرض والمعجز والشيخوخة والبطالة.

(١) المرجع السابق.

ويقدم الضمان الاجتماعي في مجال الرعاية الصحية الخدمات الوقائية والعلاجية من أجل حماية الأفراد من التعرض للأمراض وانقاذ الأفراد من مخاطرها ضماناً للمساهمة في الانتاج والعمل والتقدم الاقتصادي.

٢ - تضيق الهوة بين الطبقات الثرية والطبقات الفقيرة حيث لعب الضمان الاجتماعي دوراً في التأثير على الكثافة السكانية في منطقة دون أخرى أو يؤثر في الهيكل السكاني من حيث العدد. فالدول التي تعاني من نقص في عددها تعتمد الى تشجيع الانجاب من خلال الضمان الاجتماعي، والدول التي تعاني من زيادة سكانية تعتمد الى حجب الضمانات الاجتماعية التي تساهم في الانجاب وهكذا.

٣ - اتساع سوق العمل حيث يلعب الضمان الاجتماعي دوراً في استقرار الأوضاع الاقتصادية لدى الطبقات الفقيرة يؤدي الى مزيد من الاستهلاك الأمر الذي يوسع من نطاق سوق العمل ويزداد الانتاج نتيجة لزيادة الطلب على السلع الاستهلاكية ويزداد الطلب على الأيدي العاملة. وانتعاش الحياة الاقتصادية في مجالات الاستثمار والانتاج واتساع سوق العمل يوفر للعمال حياة اقتصادية ذات مستوى معيشي جيد ويخلق لديهم شعوراً بالأمن والاستقرار.

ان التطبيقات العملية كما هو أعلاه قطعت الدول الغربية الديمقراطية فيه شوطاً لا بأس به، ولكن الأمر يختلف في الدول الاشتراكية ودول العالم الثالث. ففي الدول الاشتراكية يؤمن العمل للجميع وفق قوانين الدولة ويحدد الاستثمار الفردي لأنه مقيد من قبل خطط الدولة ويكون الاستهلاك في هذه الحالة متوازن مع الانتاج ويتم ذلك حسب برامج الدولة المعتمدة. وأما دول العالم الثالث بشكل عام فانها تعتقد أن هناك أهمية للتركيز على قضايا التنمية والتحديث أهم من قضايا الضمان الاجتماعي وهو أمر يجانب سلامة الموقف.

وأما عن أهداف الضمان الصحي فيقصد به حماية صحة المضمونين من الاخطار الصحية التي تهددهم، وشفاؤهم من الأمراض التي يتعرضون لها رغم الجهود الوقائية، وإعادة قدرتهم الى العمل عن طريق تقديم الخدمات الطبية لهم من أجل أخذ مواقعهم في المجال الاقتصادي أو مراكز جديدة تتلائم وقدرتهم الجديدة. وتقديم العناية الطبية لنفس المضمونين وللمستفيدين طبقاً لما ينص عليه القانون.

وتشمل العناية الطبية الفحوصات الطبية بجميع أنواعها العادية والتصويرية - أشعة مخبرية وتحاليل كما تشمل الزيارات المنزلية، وعنايات من الأطباء ذوي الاختصاص،

والعنايات الطبية جميعها من طب أستان وطب عيون... الخ ثم ضمان الادوية والمستحضرات الصيدلانية، ودخول المستشفيات، وما تحتاج من أدوية ومختبرات، وجراحة، والعناية الطبية للأمومة في حال الحمل والولادة، حيث أن الضمان الاجتماعي يمتد أيضاً لحماية الأمومة من الاخطار الناجمة عن الحمل والولادة، ضماناً لمجتمع سليم يخلو من احتلال واختلال بعض عناصر التركيبة البشرية فيه، ويجب أن يتكفل الضمان بحالة الأم قبل الولادة وأثناءها وبعدها.

وقد مارست منظمة الصحة العالمية (WHO) دوراً كبيراً في تقديم خدمات صحية في مجال مكافحة الأمراض والسيطرة على كثير من الأمراض المعدية، ونشر الصحة البيئية بواسطة الاشراف على المصارف المائية والأغذية وفحص البيانات والمعلومات وتقنياتها وتوحيدها ونشرها من أجل العمل بها والاستفادة منها.

ولا يستطيع أحد أن ينكر المجالات التي تساهم فيها منظمة الصحة العالمية، وإن كان بعضها يصعب تحقيقه وإنجازه، كالمشروع الذي ذكره (ها أس) في بحث عن دعوة (جولييان هاكسلي) عن طريق اليونسكو لثقافة عالمية على أساس الانسانية العلمية، أو مشروع جون بويد أور لانشاء مجلس غذاء عالمي تحت اشراف منظمة الاغذية والزراعة لتثبيت الاسعار ولشراء الفائض في أوقات الوفرة والتصرف فيه في أوقات المجاعة، ويبقى هنا البرامج العادية لمنظمة الاغذية والزراعة والصحة العالمية، مثل مشروعات التعاون الفني، ومع ذلك تبقى الانجازات محدودة في مجالات محدودة، إلا أن عدداً قليلاً من الناس يمكن أن ينفي أن الظرف الانساني، إن لم تكن البيئة الانسانية، تتأثر الى حد كبير ببرنامج عمل منظمة الصحة العالمية^(١).

وقد لعبت منظمة الاغذية والزراعة (FAO) دوراً لا بأس به في النواحي الاقتصادية والاجتماعية، واهتمت بجعل هذا الكوكب صالحاً للحياة على سطحه وذلك في محاولة لتحسين تربتها وبحارها وخلق بيئة نقية، وهذه تنمية من أجل البقاء. وكانت منظمة الاغذية والزراعة تعمل ولفترة طويلة تحت ظلال منظمات (وكالات) أخرى مع اجتذاب كل من الأمم المتحدة واليونسكو، ومنظمة العدل الدولية ومنظمة الصحة العالمية، ومع ذلك فالضغط السكاني - الغذائي يضع منظمة الاغذية والزراعة في الخط الامامي لجهود نظام الأمم المتحدة.

James Barros, The United Nations: Past, Present and Future (New York: free press, (١) 1972), p 364.

الحق في الزواج والأمومة والطفولة

إن وحدة الرجل مع المرأة في صورة الزواج هي الأساس الطبيعي لضمان بقاء الجنس البشري، فالغريزة الجنسية لم تخلق لتصبح هي الغاية المنشودة ولكنها لتحقيق غاية أسمى، هي استمرارية التواجد البشري عن طريق التناسل. وبقاها الحياة والسلالة مستمرة بما يتفق وكرامة الإنسان وحقوقه الطبيعية^(١).

ويتفرع عن وحدة الرجل مع المرأة روابط روحية بين الزوجين لاستمرار الحياة الزوجية، وروابط عائلية، تربط الأبوين من جهة مع بعضهما - بواسطة عنصر الأبناء - وتربط الأبناء مع الأبوين، وهذه الفرائض لها أهميتها في الحياة الاجتماعية وعلى الأخص الرابطة العائلية حيث هي الأساس الحقيقي للرابطة الاجتماعية، والمثبت الطبيعي لعناصر تكوين وبناء المجتمع، والذي يقرر مصير المجتمع به، فإن كان منبثاً صالحاً صلح المجتمع، وإن كان منبث سوء ساءت حالته.

وبما أن الإنسان ذا حقوق يجب أن ينالها ويتمتع بها، فإن الحقوق الاجتماعية، من حق في الزواج والأمومة ورعاية الأطفال تعتبر من الحقوق التي منحت له كحقوق طبيعية، وأكملت الأديان فأصبحت حقوقاً سماوية، وقامت التشريعات بكافة مراتبها بتنظيمها. فالزواج لدى الأديان المسيحية سر من أسرار الكنيسة المقدس. وتحرص الديانات جميعاً على أن يتم هذا السر بعناية تامة وعلى أسس بعيدة عن أي مجال للتدخل منه، رعاية الطرفين ولثمرة هذا الزواج ولصالح المجتمع.

وقد أكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ذلك في المادة السادسة عشر:-

١ - للرجل والمرأة، متى أدركا سن البلوغ، حق التزوج وتأسيس أسرة، دون أي قيد بسبب العرق أو الجنسية، أو الدين، وهما يتساويان في الحقوق لدى التزوج وخلال قيام الزواج، ولدى انحلاله.

٢ - لا يقعد الزواج إلا برضا الطرفين المزمع زواجهما، رضاً كاملاً لا إكراه فيه.

٣ - الأسرة هي الخلية الطبيعية والأساسية في المجتمع، ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

(١) انظر وثائق الأمم المتحدة المتعلقة بحقوق الطفل.

وعلى ضوء ما للزواج والأسرة من أهمية في تسيير سبل الحياة بأجمعها، ولما للمنصر البشري من قيمة، فإنّ المعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية قد وضعت وحددت التدابير اللازمة لحماية الأسرة بكافة أفرادها مثبتة حقوقها التي يجب مراعاتها في المادة العاشرة والتي نصت على ما يلي:

تقيد الدول الأطراف في هذا العهد بما يلي:-

١ - وجوب منح الأسرة، التي تشكل الوحدة الجماعية الطبيعية والأساسية في المجتمع، أكبر قدر ممكن من الحماية والمساعدة، وخصوصاً لتكوين هذه الأسرة وطوال نهوضها بمسؤولية تعهد وتربية الأولاد الذين تعيهم، ويجب أن يتعقد الزواج برضا الطرفين المزمع زواجهما رضاء لا اكراه فيه.

٢ - وجوب توفير حماية خاصة للأمهات خلال فترة معقولة قبل الوضع وبعده، وينبغي منح الأمهات العاملات أثناء فترة الولادة اجازة أمومة بأجر أو اجازة مصحوبة باستحقاقات ضمان اجتماعية كافية.

٣ - وجوب اتخاذ تدابير حماية خاصة لصالح جميع الأطفال والمراهقين، دون أي تمييز بسبب النسب أو غيره من الظروف، ومن الواجب حماية الأطفال والمراهقين من الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي، كما يجب جعل قوانين الدول تعاقب على استخدامهم في أي عمل من شأنه افساد أخلاقهم أو الاضرار بصحتهم أو تهديد حياتهم بالخطر أو إلحاق الأذى بنموهم الطبيعي، وعلى الدول أيضاً أن تفرض حدوداً دنيا للجنس يحظر القانون استخدام الصغار الذين لم يبلغوها في عمل مأجور ويعاقب عليه.

كما تناولت هذه الحقوق المادة الثالثة والمشرعون من المعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية حيث نصت أنّ:

١ - الأسرة هي الوحدة الجماعية الطبيعية والأساسية في المجتمع، ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

٢ - يكون للرجل والمرأة ابتداء من بلوغ سن الزواج، حق معترف به في التزوج وتأسيس أسرهم.

٣ - لا يتعقد أي زواج إلا برضا الطرفين المزمع زواجهما رضاء كاملاً لا اكراه فيه.

٤ - تتخذ الدول الأطراف في هذا العهد التدابير المناسبة لكفالة تساوي حقوق الزوجين وواجباتهما لدى التزوج، وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله، وفي حالة الانحلال

يتوجب اتخاذ تدابير لكفالة الحماية الضرورية للأطفال في حالة وجودهم.

أما المادة الرابعة والعشرون منه، فقد تناولت حقوق الطفولة بنصها:

- ١ - يكون لكل ولد، دون أي تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الثروة أو النسب، حق على أسرته، وعلى المجتمع وعلى الدولة في اتخاذ تدابير الحماية التي تقتضيها كونه قاصراً.
- ٢ - يتوجب تسجيل كل طفل، فور ولادته ويعطى اسماً يعرف به.
- ٣ - لكل طفل حق في اكتساب جنسية.

وقد عقدت الجمعية العامة اتفاقية بشأن الرضا بالزواج وبيان الحد الأدنى لسن الزواج، وتسجيل عقود الزواج بقرارها ١٧١٣ ألف (د-١٧) بتاريخ ٧/نوفمبر/ ١٩٦٢ وأكدت فيه الحقوق السابقة كما أكدت بعدم السماح بالخطوبة أو الزواج المبكر، ويجب وضع حد أدنى لذلك مع التقيد في سجل خاص رسمي لذلك بعد اتخاذ إجراءات سليمة لعقد الزواج كما تقره السلطة المختصة.

وفي قرار الجمعية العامة رقم ٢٠١٨ (د-٢٠) في أوائل نوفمبر ١٩٦٥ تقدمت بتوصية بشأن الرضا بالزواج، والحد الأدنى لسن الزواج، وتسجيل عقود الزواج. أما عن العناية بالطفل، وهو العنصر الأساسي للمستقبل، فإن المجتمع الدولي أقر هذا الحق قبل أن تتكون الأمم المتحدة وعلى وجه التحديد في عام ١٩٢٤، أي في عهد عصبة الأمم، حيث اعتمدت اعلان جنيف المتعلق بحقوق الطفل، وعندما وضعت الوكالة الاجتماعية في هيئة الأمم أو برنامج عمل في عام ١٩٤٨ أكدت بأن تستمر في اجراء الدراسة حول حقوق الطفل. وقررت اللجنة الاجتماعية التابعة للسكرتارية العامة عام ١٩٤٩ بأن صيغة الاعلان الخاص بحقوق الطفل يجب أن تعتمد على ما ورد في مبادئ ميثاق الأمم المتحدة، والاعلان العالمي لحقوق الانسان. وقد اتخذت لجنة حقوق الانسان قراراً في ١٠ نوفمبر لعام ١٩٥٩ صدقته الجمعية العامة حيث جاء فيه:-

لما أن كانت شعوب الأمم المتحدة، قد أكدت في الميثاق ايمانها بحقوق الانسان الأساسية وبكرامته وتنميته، فقد عقدت العزم على تعزيز التقدم الاجتماعي والارتقاء بمستويات الحياة في جو فيه الحرية وبنطاق أوسع، ولما أن نادت الأمم المتحدة في الاعلان العالمي لحقوق الانسان، وأن لكل انسان الحق في أن يتمتع بجميع الحقوق والحريات المقررة دون أي تمييز من أي نوع كان وإلى ان كان الطفل يحتاج، بسبب عدم نضجه جسدياً وعقلياً الى حماية وعناية خاصة وخصوصاً الى حماية قانونية مناسبة سواء قبل

مولده او بعده، ولما أن كان قبل هذه الحماية قد تناوله اعلان جنيف الخاص بحقوق الطفل عام ١٩٢٤، واعترف بها اعلان حقوق الانسان، وفي النظم الأساسية للوكالات المتخصصة والمنظمات الدولية المعنية برعاية الأطفال. وبما أن على الانسانية أن تمنح الطفل خير ما لديها، فان الجمعية العامة تصدر رسمياً: «اعلان حقوق الطفل» من أجل تمكينه بالتمتع بطفولة سعيدة ينعم فيها بحرية وخير المجتمع بأسره بالحقوق المقررة بهذا الاعلان، وتدعو الآباء والأمهات، والرجال والنساء كلا بمفرده، كما تدعو المنظمات الطوعية والسلطات المحلية والحكومات القومية الى الاعتراف بهذه الحقوق والسعي لضمان مراعاتها بتدابير تشريعية، وغير تشريعية تتخذ تدريجياً وفقاً للمبادئ التالية:-

١ - يتمتع دون تمييز مهما كان نوعه، بحماية خاصة ينص عليها بالتشريع أو بأي وسيلة من الوسائل بالحقوق التي تجعله ذا نمو عقلي وجسمي وخلقي وروحي سليم بكرامة وحرية، وأن يتمتع باسم وجنسية، ويتمتع بالضمان الاجتماعي والصحي محافظاً بأموه وعنايته كافية من مأكلا وملبس ومأوى.

٢ - الطفل المتخلف (المعوق) يجب أن يحاط بعناية خاصة، سواء أكانت الاعاقة جسمية أو عقلية أو اجتماعية، حسبما تتطلبه حالته.

٣ - تكوين شخصية متكاملة ناضجة مستقلة للطفل عن طريق انتهاز التربية التي تتلائم ونضجه وإدراكه، كما يجب أن يتمتع بالرعاية في ظل والده، لكي ينال الحب والحنان والأمن المعنوي والمادي، ولا يجوز حرمانه من أمه إلا في ظل ظروف استثنائية، لذا يجب على السلطات العامة والمجتمع تقديم عناية خاصة للمحرورين من الأسر أو المقتربين الى كفاف العيش، ويجب تقديم المساعدات الحكومية وغير الحكومية للأسر ذات الأعداد الكبيرة.

٤ - العناية التعليمية المجانية الإلزامية للطفل في المراحل الابتدائية على الأقل، ورفع المستوى الثقافي له وتمكينه على أساس من تكافؤ الفرص من تنمية ملكاته وحصلاته وشعوره بالمسؤولية الأدبية والاجتماعية، ومن أن يصبح عضواً في المجتمع، وأن تهيم له وسائل اللهو واللعب ذات الأهداف التعليمية والتربوية، وخلاصة الأمر أن تتوجه الحكومات عند وضع تشريعاتها وإرشاداتها لمصلحة الطفل، كما تقع المسؤولية أصلاً على أبويه.

٥ - ويجب أن يكون بعيداً عن أي تعامل بالقسوة والاهمال والاستغلال والاتجارية، أو توكيل عمل له لا يتناسب مع سنه، بحيث تكون عقبة في طريق نموه العقلي

والجسمي أو الخلقي. كما يجب إبعاده عن أي تعليمات أو ممارسات تتعلق بالتمييز العنصري من أي نوع كان، وإشراؤه الأخلاق الحميدة، وحب الوطن وحب الغير أفراداً وشعوباً، وتركيز نظره نحو السلم العالمي وتكريس الذات والمواهب للخدمة البشرية.

هذه الحقوق يجب أن تدخل كل تشريع وكل نظام في مؤسسة عامة أو خاصة تتعلق بالطفل أن أردنا مجتمعاً آمناً سليماً مستقراً حضارياً.

لم تكن رعاية الأمومة والطفولة مقتصرة على مستوى المؤتمرات والتوصيات والاعلانات فقط بل قامت اللجان المتخصصة بخطوات عملية جادة منها:-

ففي ١١ ديسمبر من عام ١٩٤٦ أسست الجمعية العامة صندوق الطفل الدولي للطوارئ، لحماية ومساعدة الأطفال والمراهقين في الدول التي تكثر فيها الجرائم أو تحصل على مساعدة من منظمة (وكالة الغوث للاجئين UNRWA)، ومن أجل تحقيق أهداف الصحة العامة للطفل وعلى الأخص النشاطات الطارئة بعد الحرب. وقد قامت منظمة اليونيسف (United Nations International Emergency Fund) بصورة مباشرة بتزويد أكثر من ٦ ملايين أم وطفل بالطعام والإمدادات وفي عام ١٩٥٠ وبعد انتهاء حالة الحرب مددت الجمعية العامة المتعلقة بمساعدة الأطفال في الدول النامية، وبعد ثلاث سنوات أخرى تالية أقرت الجمعية العامة، الوضع الدائم والمستمر للمنظمة وأصبح ما يعرف بصندوق الطفل الدولي (UNCF - UNITED NATIONS CHILDREN FUND) ووجهت اليونيسيف خلال عام ١٩٦١ مساعدتها وبصورة متزايدة نحو المساعدات الثقافية والتدريب المهني للعائلات وللمساعدة الأطفال، وأعمال ثابتة للوصول الى جو اقتصادي مناسب في كل دولة لتتمكن من منح هذه الحقوق لأطفالها وطبقاً لنصوص الاعلان الخاص بحقوق الطفل. وفي عام ١٩٥٤ أكدت الجمعية العامة وقرت بأن تكون أحد أيام سنة ١٩٥٦ يوم الطفل العالمي، ويحتفل به في كافة بلدان الدول الأعضاء ليكون كيوم تفاهم وتعاون بين الأطفال والنشاطات التي يقرها ميثاق الأمم المتحدة في سعادة الأطفال في العالم^(١).

J. Miller, Living with the Environment (Clermont: University of California Press, 1977).

(١)

الحق في بيئة نظيفة

لقد شاهد التقدم العلمي والتكنولوجي في القرن العشرين تلوثاً بيئياً لم يسبق له مثيل. وتدعو المنظمة الدولية والدول الأعضاء بها إلى أخذ التدابير والاحتياطات التي تساهم في الحد من أخطار هذا التلوث الذي يهدد البشرية بكاملها. فإن التلوث البيئي مشكلة لا بد للمسؤولين والقياديين محلياً ودولياً العمل على تقليل آثار التلوث البيئي. وتنحصر أنواع التلوث البيئي فيما يلي:-

١ - التلوث الناجم عن المفاعلات الذرية: فالإشعاع الذري من أهم الأسباب التي تقضي على وجود بيئة نظيفة، وذلك لأن تحمل النفايات الذرية لا تتم إلا بعد مضي ملايين السنين - والإشعاعات الذرية نتائج خطيرة منها:
أ - تدمير النبات والحيوان والإنسان والأنظمة الداعمة للنظام البيئي.
ب - تسمم المياه السطحية والجوفية.

٢ - التلوث الناجم عن المصانع: وأهم أخطار هذا التلوث هو:
أ - تلوث الهواء نتيجة حرق الأنواع المختلفة من الوقود الحفري وانبعث غاز ثاني أكسيد الكربون في الجو. ويسبب احتراق الفحم والزيت ومشتقاتهما زيادة كمية الأوزون في الطبقات الجوية العليا. وتعتبر المواد الكيماوية المنبعثة خطيرة للغاية بحيث أنها تقتل الأشجار والأسماك والناس من جراء الأمطار الأسيدية. وقد يؤدي هذا الوضع إلى اختفاء الغابات والمراعي، وانجراف التربة، واتساع المناطق الصحراوية.

ب- تلوث المياه نتيجة تسرب النفايات الكيماوية إلى الأنهار والبحار والأراضي الزراعية الأمر الذي يؤدي إلى القضاء على الثروة السمكية والزراعية.

٣ - التلوث الناجم عن وسائل النقل ويضم هذا:
أ - الضوضاء المشاهد في المدن الكبرى خاصة وتأثير ذلك على الإنسان وتعرضه للأمراض النفسية.

ب - نفث غاز ثاني أكسيد الكربون في الجو ونتائج ذلك على النظام البيئي بما فيه من إنسان ونبات وحيوان.

ج- الأحداث الناجمة عن الإستعمالات المنزلية والتي تتمثل بتلوث البيئة والنظام

البيهي وخاصة تلك التي لا تتحلل في التربة إلا بعد سنوات طويلة كالبلاستيك والمواد الكيماوية الأخرى التي تتسرب إلى التربة والمياه السطحية والجوفية.

والنفايات الزراعية الناتجة عن زيادة نسبة استعمال الادوية والمستحضرات الكيماوية في الزراعة مما أدى إلى تلوث المياه السطحية والجوفية وكان أهم دواء مادة (DDT) التي جرى استعمالها لعقد من الزمان وقد تم الغائها بعد أن اتضح المضار الناتجة عنها. ونفايات الاستهلاك البشري التي تسبب في زيادة كميات المواد التي يصعب على الطبيعة التخلص منها مثل المواد البلاستيكية التي لها تأثيرات سلبية على العالم الحي في البحار واليابسة.

• - تلوث بيولوجي ومن أسبابه:-

أ - ازدياد استعمال الادوية والمبيدات الحشرية الذي أدى إلى وجود أنواع جديدة من الجراثيم والحشرات غير حساسة لتلك المواد مما أدى إلى الحاجة المستمرة لتطوير أنواع جديدة من الادوية وهذه عملية مستمرة لا يعرف أحد من الرابح بها الطبيعة أم الانسان.

ب - ازدياد عمليات التنمية في دول العالم الثالث عن طريق قطع الغابات بهدف الحصول على الاخشاب أو استعمال الأرض للزراعة، الأمر الذي أدى إلى نقص في مساحات الغابات، وخصوصاً في المناطق الاستوائية مثل حوض نهر الأمازون وأفريقيا وجنوب شرق آسيا وما لذلك من نتائج سلبية كتقص كمية النباتات وهي المصدر الوحيد للاكسجين في الكرة الأرضية. ونقص الغابات التي تعتبر الموطن الأساسية لأغلب الكائنات الحية وانقراض الغابات يعني انقراض هذه الكائنات.

إضافة إلى ما ينتج من زيادة المجارف التربة الزراعية وتقليص مساحتها، وتغير المناخ في تلك المناطق وقلة نسبة الأمطار والمياه الجوفية.

ج - وتكاثر غازات معينة في الغلاف الجوي، أدى إلى ظهور الأمطار الحامضية التي تنقلها الرياح من مكان إلى آخر وما لذلك من تأثير سيء على الغابات والكائنات الحية والابنية، والمتضرر الرئيسي لذلك هي دول العالم الثالث ذات الصناعة الهزيلة.

د - وازدياد السكان على سطح الكرة الأرضية أصبح مشكلة كبيرة من ناحية

تكون تجمعات سكنية كبيرة ذات انتاج كبير للنفايات البشرية والمياه العادمة مما ادى الى تلوث المياه المحيطة بها والمياه الجوفية.

هـ - وازدياد سرعة المواصلات ادى الى انتشار الامراض السارية في معظم بقاع العالم، في حين كانت مقصورة على مناطق معينة.

وبشكل عام يمكننا تلخيص تأثير تلوث البيئة على الحياة البشرية في التالي:-

١ - تأثير مباشر على الحياة نتيجة التعرض لاحد هذه المخاطر بسبب الوفاة او المرض الحاد او الاعاقة الدائمة.

٢ - ارتفاع نسبة الامراض السرطانية الحبيثة نتيجة للتعرض المتكرر لتلك المواد او الاشعاعات.

٣ - ارتفاع نسبة امراض الرئتين المزمنة مثل التهاب القصبات الهوائية وتوسع الرئتين.

٤ - زيادة نسبة الامراض العصبية وامراض الشرايين والقلب.

٥ - زيادة نسبة العاهات والتشوهات الخلقية نتيجة لاختلال في التركيب الوراثية وزيادة المضاعفات الولادية.

٦ - زيادة نسبة الامراض المعدية وسرعة انتشارها.

كذلك يمكن تلخيص تلوث البيئة على حياة النبات والحيوان:-

١ - انقراض انواع مختلفة من الكائنات الحية وقلة الاعداد الموجودة.

٢ - ازدياد الاحتمال لحدوث ظفرات في العالم الحي نتيجة الاختلال في التركيب الجينية.

٣ - ظهور أنواع جديدة من الكائنات الحية والجراثيم يحمل مخاطر لا يعرف أحد مداها.

وعلى هذا الاساس وعلى الرغم من المحاولات العديدة للمنظمة الدولية القيام بالحد من هذه المآسي الا أن هناك شوطاً كبيراً على الانسانية أن تقطعه للقضاء على هذه المشاكل التي تهدد بقاء البشرية.

الفصل العاشر

الفصل والتميز العنصري

قد تكمن مأساة الانسان في رغبته الجامحة لان يعترف الآخرون
بشأن وجوده كقيمة. وإذا تم ذلك تحولت قيمته الى حاجة يحتاجها
الآخرون. وبناء على ذلك فهو يستطيع أن يأخذ من الآخرين كل ما
يريد وما لا يريد باستثناء الخوف من الموت. ونتيجة لهذا الموقف يتحول
البعض الى سادة والآخرون الى عبيد.

الكاتب

- ١ -

تمهيد

تعتبر العرقية والعنصرية من المفاهيم الاجتماعية السياسية الاقتصادية الدينية التي
تشابهت معاً في مختلف الحقب التاريخية المتعاقبة وفقدت فكراً يمكن أن أطلق عليه فكر
«محو الذات الانسانية». حقاً لقد تمرد الانسان على ذاته عندما ظن أنه قيمة لا يستطيع
الآخرون الاستمرار في حياتهم دونها، الامر الذي أكد له الآخرون صدق ظنه فأخذ منهم
ما يريد وما لا يريد، واضمحى المجتمع مقسوماً بين السادة والعبيد. ترى ما الذي هدى
الانسان الى استرقاق بعضه بعضاً؟ وما هي الوسائل التي يمكن أن تلغي المقولات
الاسترقاقية التي جعل الانسان منها قواعد فلسفية يؤمن بحتمية وجودها بصورة طبيعية؟

- ٢ -

مفهوم العنصرية

ان استقراء التاريخ البشري، بطريق أو بآخر، الى سطر الكائنات الحية بعضها

على بعض، والانسان أحد الكائنات الحية الذي سطا عليها جميعاً. فدجن بعضها واستعان بها على استمرار حياته فقتلها بقسوة لينشد ضائته. الا أنه لم ينف عند ذلك الحد بل زاد على ذلك بأن دجن أخيه الانسان. وكان قانون الحرب، وما زال، قانوناً يدعو الى العبودية ويشيد به. وتقرر من سيكون الها أو شبه اله، انها الحرب التي تعلي من شأن أفراد لتجعلهم سادة وتذل غيرهم ليصبحوا عبيداً.

الا ان مقولة فرز الاجناس والانواع ليست مشاهدة في الواقع العملي، اذ أن قيمة السيد لا تظهر الا من خلال عبده. فالكل هو الواحد والواحد هو الكل والكل يخرج من المركز والكل يعود اليه في نهاية المطاف. وان صحت هذه المقولة فيمكن تقرير قضية أن الحرب لا تولد الا حرباً، والعنف لا يولد الا عنفاً، والسادة لا يكونوا سادة الا بعبيدهم، ولا يتم استمرارهم كسادة الا اذا حولوا قوتهم الى قانون، وحققهم كسادة الى واجب، على حد قول رسو في عقده الاجتماعي. الا أن هذا ينفي عنهم صفة السيادة، وهو أمر مرفوض من قبل أولئك الذين يستمتعون ولا يجدون ذواتهم الا من خلال تدجينهم للآخرين.

لقد دجن الانسان الانسان في الحضارات القديمة. فقد ساد منطق السادة والعبيد الحضارة المصرية والآشورية والبابلية والهندية والصينية والفارسية وغيرها. وعلى الرغم من ظهور الفلسفة بمعنى التأمل الفكري الخالص في بلاد اليونان وممارسة الديمقراطية، الا أن ممارسات العبودية واعتبارها أمر طبيعي ظل سائداً في تلك الحضارة وامتد بعد ذلك ليشمل الحضارة الرومانية وحضارة العصور الوسطى المسيحية والحضارة الإسلامية، واستمر الحال حتى العصر الحديث. وقد ركزت هذه الحضارات على قواعد وقوانين وأخلاقيات ومبادئ لتحافظ على التقسيم السائد: السادة والعبيد. وبالرغم من القوانين التي أدعت المساواة والحرية الانسانية والاخوة الانسانية الا ان الوضع العام لتطبيق مفهوم الجنس الاسمي (السادة) والجنس الادنى (العبيد) ظل قائماً وان كان قد اتخذ اشكالاً والواناً وأثواباً مزركشة.

وانتهيار نظام العصور الوسطى السياسي والاجتماعي والاقتصادي وظهور عصر النهضة بما حوى من أفكار جديدة ونظام اقتصادي رأسمالي وفكر علماني تنويري وحياة ديمقراطية، الا أن عبودية الانسان للانسان أو استرقاقه بمعنى شراء الانسان وبيعه واستعباده ظل قائماً. فالتقدم الرأسمالي والاكتشافات الجغرافية والتقدم العلمي في العصور الحديثة لم تتوقف عند الأخذ بالنظرة القديمة التي اعتبرت العبد حيواناً أليفاً. ولكن القرن العشرين

أجبر الانسان في العالم الوقوف لمراجعة حساباته بعد أن اصطدم بفكرة الجنس المتفوق، أو الجنس المنزه، الذي لا بد من أن يسود العالم. ومع أن النظرة الفاشية النازية التي نادت بسمو جنس على جنس قد لاقت حتفها في النصف الاول من القرن العشرين إلا أن الامر سوف لا يتوقف عند ذلك الحد، وستظل النظرة العنصرية كامنة عند بعض الشعوب. فعلى الرغم من محاولة تقويض فكرة العنصرية عندما حظر التعامل في تجارة الرق في كل من فرنسا (١٧٩٤) وبريطانيا (١٨٠٨) وتأكد مؤتمر باريس ومؤتمر فينا (١٨١٥) على منع تجارة الرق إلا ان هذا الفعل ظل سائداً حتى أقرت عصبة الأمم (١٩٢٦) ضرورة منع الاتجار بالرقائق. ومع هذا وذاك ظلت الاسئلة قائمة: فلماذا العنصرية؟ وكيف تعارف عليها بنو البشر؟ وما الاسباب التي دعت للفكر الانساني أن يؤيدها أو يرفضها؟ ومن يقرر أن هذا الجنس هو سليل الآله وذاك الجنس سليل القردة الذي لا يمتاز بروح أو نفس؟ فكرة العنصرية والتمييز العنصري ليس فكرة حديثة على الاطلاق، وإنما الحديث فيها أنها تعمقت أكثر عندما أتت الثورات التي نادت بالحرية والديمقراطية والاخوة الانسانية والغاء الرق والعدالة وما الى ذلك من مفاهيم. فقد أعلى فلاسفة القرن الثامن عشر (عصر التنوير) من فكرة العرق أو الجنس عند تأكيدهم على أن من واجبه تعليم الشعوب غير المتحضرة أفكار التحرر والحضارة وبالفعل فقد نتج عن الثورة الفرنسية أن قام ناهليون بنشر أفكار الثورة الفرنسية الثورية للعالم بالقوة، واقترح ادmond بيرك وجون ستيوارت مل من أن على بريطانيا واجب تثقيف شعوب العالم غير المتحضر، وكانت النتيجة أن استعمرت بريطانيا كثير من دول العالم.

ومع أنني لا أنكر النفع الذي قدمه المستعمر للمستعمر حيث اكتشف المستعمر قيمة وعيه واستقلال وجوده عن طريق الهزة التي صنعتها المستعمر للمستعمر سواء كان ذلك عن طريق العنف او اللاعنف، إلا أن هناك على الدوام حالة نفسية مفادها: جنس ضد جنس وعرق ضد عرق.

إذا كان فكر القرن الثامن عشر الاوربي قد رفع من شأن العنصرية وأكد على نظرية الجنس البشري، فإن للقضية أعماق بعيدة نبتت في الأسطورة الانسانية القديمة وتبنتها الديانات وبعض المعتقدات، فإذا أقر الانسان بأسطورة نيز آدم وطرده من الجنة وصراع أبنائه بناء على تقرب كل منهم لله بتقديم قربان يقبل من أحدهم ويرفض من الآخر، كانت في جوهرها، قاعدة عنصرية. ويقف الدين، على الدوام، حائلاً أمام اثارة الاسئلة العلمية لأنه لا يقوم على منهج علمي، إذ يحرم جلي السائل أن يسأل لماذا يقبل الله قربان

هذا ويرفض ذلك. ولقد عاقب الله الشيطان بدعوى أنه أثار السؤال: لم خلقتني من نار وخلقته (مشيراً الى آدم) من طين؟

وعلى الرغم من الايمان او عدمه فالانسان دائم الشوق لمعرفة ذاته. ولا أعتقد ان الانسان قادر، بأي حال من الأحوال، ان يترك الامور على غاربها، بحجة أن فلان قد قال كذا وكذا وان الكتاب (المقدس أو غيره) قد أكد حقيقة كذا وكذا. وكما طفق الانسان يبحث عن اجابات قديماً فهو دائم السعي للبحث عن اجابات حديثاً ومستقبلاً. وقد تكون الاسئلة التي تطرح الآن هي ذاتها التي طرحت قزلاً آلاف السنين، وقد تطرح بعد آلاف السنين طالما ظل انسان يتنفس فوق سطح هذه المعمورة. وبالفعل فقد كانت القواعد الدينية والاسطورية التي سادت في الحضارات القديمة مدخلاً لنتائج البحوث عن الاجناس وصفاتها. فالببحث في مجامع البشر ادى الى تصنيفهم اما حسب الاقاليم التي يقيمون فيها أو حسب المعتقدات التي يؤمنون بها، وخلصوا الى نتائج عدة منها ان الجنس عبارة عن مجموعة من الافراد لديها خاصية وراثية معينة. ولكن لم يتفق أحد على أن هذه الخاصية الواحدة هي خاصية نقية لم تتدخل معها خصائص اجناس أخرى، وقد تكمن جرأة الإنسان في نفيه لخاصية النقاوة بالنسبة لأي جنس من الاجناس.

والواقع فأنني أرى ان العنصرية اشارة للضعف العام لهذا الجنس أو ذلك. فالعنصرية حالة دفاعية مستمرة تفرزها حالة من الشك وهي اشبه ما تكون بازمة الهوية. فالجموعة التي تعلى من شأن عنصريتها تحاول الدفاع عن ضعفها والشك حوله. واذا لاحظ القرن العشرين ظهور العنصرية في ألمانيا مثلاً فقد كان الضعف العام الالماني وهزيمتها في الحرب العالمية الاولى وتقسيم اراضيها سبباً من اسباب ظهور العنصرية، الى جانب عوامل اخرى تحدث عنها المختصون في السياسة الاقتصادية الالمانية وفلسفتها.

والوضع الدفاعي الشكلي للامان لا يختلف عن ضعف اليهود الذين عاشوا فترة طويلة من الزمن في تجمعاتهم ذات القلادة المميزة. وكل جنس ضعيف ينظر الى سد نقص نفسي يعانيه فليجأ للدفاع عن نفسه من خلال اعلاء عنصره وتأكيد نسبه. والامثلة على ذلك لا حصر لها. وتلاحظ هذه الظاهرة، أكثر ما تلاحظ، عند محاولة القادة ربط نسبهم باصول عريقة لاظهار اهميتهم. وقد ظهر الامر جلياً في مختلف الدول الاسلامية المتعاقبة والتي ظلت حتى الوقت الحاضر ممثلة بالقيادات والزعامات الدينية والحزبية والسياسية.

وحالة الدفاع للضعيف تجعله ينزع الى نظريات قد لا يكون لها أساس من الصحة.

فالقائلين بالتزاوج بين الانسان والحيوان الذي ينتج عنه انساناً دونياً، لا يجدون لقولهم اساساً من الصحة العلمية. فمن ادعى بأن الزوج نتيجة تقاطع «الخلق المتعدد» التي تصير على أن الله ابيض وابناء حواء زنوج سود. أو خرافة الخلق المتنوع قبل آدم بدلاً من فكرة الخلق الواحد، أو ان الجنس الاسود قد خلق خصيصاً لخدمة الجنس الابيض، أو خرافة ان الله أبيض لا يعرف الا البياض، فهو يأكل من صحن أبيض ويأكل لحماً ابيض وينظف فمه بمنديل ناصع البياض، ولا يهدأ له بال الا برؤية الثلج الاكثر بياضاً. وعليه فقد نظر منظروا العنصرية الى الجنس الاوربي الابيض على أنه اعلى مراتب الاجناس البشرية لانه أبعد عن الحيوانية وأقرب الى الالهية. وقد تعمقت هذه النظرة بشكل واضح في الداروينية والسبنسرية (نسبة الى دارون وسبنس) في تأكيدهم لقضية الشوء والارتقاء. فالاجتمعات لديهم عبارة عن كل من الاجناس تحاول كل منها البقاء على حساب الكتل الاخرى اذ يظل القوي منها وينتثر الضعيف.

وبانقضاء فترة البحث في الجماعم واطوالها واوزانها واشكالها والوانها البيضاء منها وغير البيضاء لتأكيد العنصرية ورفع الروح الشعبية الجماعية، أتى عصر جديد انبثق عن الثورة الفرنسية كما ذكرنا سابقاً، وافكار القرن الثامن عشر، وبظهور العقلانية مقابل كسر طوق الخرافات والاساطير. ولكن ردة الفعل على العقلانية كانت أكبر بكثير مما دعت اليه وتمثلت ردة الفعل هذه بضرورة الحفاظ على الماضي وتقاليده وعاداته واحداثاته القبلية والمعرفية، واتهم العقلانيون بأنهم لم يتركوا مجالاً للتعريف بالكائن الفرنسي كفرنسي والانجليزي كإنجليزي وهكذا، وبذلك تحولت مفاهيم الحرية والإخاء والمساواة التي كانت شعارات الثورة الفرنسية، الى ظلم فادح على يد حكم الياعبه الذي استمر لفترة من الزمن، عاث فيها فساداً. وأضحى الثورة الفرنسية نقمة بدلاً من أن تكون نعمة، كما لاحظ ادموند بيرك ذلك. وقد انبثق عن هذه الفترة ظهور الاساطير التي تعلي من شأن الامراء واعمالهم البطولية. وتمثلت هذه عادة بروح العصبية القبلية ضد قبائل اخرى، مما ساهم مساهمة فعالة في تشجيع ظهور العرقية من جديد ضد بعضهم بعضاً كالعراك بين الانجليز والاييرلنديين والالمان والفرنسيين وهكذا... واضحت الالقاب والصفات توزع على كل شعب على حده كوصف الايرلنديين بالبخل أكثر من الابطاليين، والفرق بين نساء اسبانيا والمانيا في قضايا الحب، ووصف اللتوانيين بأنهم لصرون، والمجرمون بالشجاعة وهكذا.. وانبرى الكتاب والفلاسفة وغيرهم لكتابة قصص الأجناس الأوروبية في كل مكان. ففي المانيا مثلاً ادعى هرذر ان الذي يجعل الألمانية ألمانياً هو تفوق الروح

الجماعية الشعبية لديه عن سائر الاجناس الأخرى. وهو يؤكد في كتابه تاريخ الانسانية الى أن الاجناس متعددة في هذا العالم الا أنه لا يوجد الا جنس انساني واحد فقط وهو الجنس الالماني. وعلى ذلك يمكن تفسير ظهور اسطورة الآرية والجنس الأسمي والقومية الالمانية والاعتزاز باللغة الالمانية وملكية الشعب لأفراده. " " "

لكل فكرة نقيض، ولكل سؤال جواب، ولكل حادث نتيجة، وهكذا تمثل الامر ازولدا اشينجلر في كتابه «أفول الغرب» الذي رأى ان عقلانية الغرب المأساوية القائمة على رفعة الجنس تحمل في باطنها بذور فئائها، واذا ما ارادت اوروبا ومن ضمنها ألمانيا، الاستمرار في الوجود، فلا بد من قيام عقلانية جديدة قادرة على معرفة المتغيرات الداخلية التي تقوم عليها المدنية الحديثة التي يرمز لها باسم الحضارة.

وحيث أننا في ركب التناقضات فان ذكر هيجل وتناقضاته الفكرية على أهمية قصوى في وضع اللبنة الأساسية للفكر العنصري. والواقع فان هيجل قد مهد لارساء قواعد الدولة القومية القوية ذات النوازع العنصرية. فالنظام الهيجلي الكلي نظام هيجل الفرد ناطقاً باسم الدولة فقط. فالمطلق الهيجلي هو الله وهو الدولة وهو الشعب في أوج قوته وعظمته، وما الفرد في جملة وتفصيله الا تعبيراً عن هذه القوى التي تجعله انساناً ذو حرية ووعي، ودونهما فهو لا يساوي شيء البتة. وبما حبدا لو وقف الامر عند قارعة الطريق هذه. لقد تعدى الامر ذلك الى ابعاد ما يظنه الفكر البشري حيث قصر هيجل الحرية والوعي الفرديين على الشعب الالماني وحكمه المطلق الذي وجد فيه هيجل أنه تعبير عن الحضارة الانسانية باجمعها، حيث أن حضارات العالم السابقة فشلت في صياغة الحرية الفردية للانسان. وقد يطول الحديث اذا نظرنا الى الفكر المثالي الالماني على يد كل من فشته وشلنج ونيثشه وغيرهم من الذين مهدوا الطريق للعنصرية الالمانية الهتلرية. كيف تتحول مراكز الابداع والعلم الى مراكز همجية تلعن الاجانب باستمرار. قد يكون في اجابة كل من نولتي (Nolte) في كتابه ثلاث وجوه للفاشية (Three Faces of Facism) واورتيجا دي جاسيت (De Gusset) في كتابه ترمذ الجماهير (The Revolt of the Masses) شيء مقنع. فعندما تنهار الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، على حد رأي الأول، فلا يظهر سوى الرجل الفاشي الناري الذي يوهم الجماهير بأنهم الأفضل والأحسن والأجود مقابل الآخرين أبناء الكلاب والسفلة ولاعقي الاحذية. وأما الثاني فقد وجد أن الجماهير التي تستغني عن الحكماء وتوكل الامر الى اصحاب الاصوات العالية، التي تتقن على الدوام وتجد لديها ضالتها المنشودة، وتحول

بذلك الجماهير عنفها ضد الحكم القائم لتمارسه ضد الاجانب من غير العرق. وهذا ما أكدته ارنوماير (Arno Mayer) في كتاب له صدر حديثاً وأثار ضجة في الغرب بعنوان: Why Did the Heaven Not Darken? (١٩٨٩) بأن المجازر الهتلرية لليهود لم تتم الا عندما حذلت ألمانيا في الاتحاد السوفيتي في خريف سنة ١٩٤١ وكان قتلهم لليهود وغير اليهود نتيجة لاحباطاتهم العسكرية.

والواقع فان العنصرية بالمعنى الفكري الغربي لم تظهر في الشرق العربي ولكن العنصرية بتطبيقاتها العلمية القائمة على بعض الآراء التقليدية القبلية أو الدينية كانت وما زالت تمارس بطريقة أو بأخرى. وقد لا يبالغ الكاتب ان قال أن أساس العنصرية في هذه المنطقة كان في غياب التعددية. فلم يسمح المصريون لاي فئة أن تنهج نهجاً مخالفاً لحكم أي أسرة من الأسر. وقد يكون في قصة اختناط وعبادة التوحيد دليل قاطع على الوقوف امام المعارضة، وما عرف عن واحدة الفكر في الشرق القديم عُرف أيضاً في الشرق الحديث وما زال يمارس على نطاق واسع دون قيام فلسفة عامة له.

واذا عاينت الانظمة السياسية الحديثة اقلياتها على أساس المساواة فان تعاملها هذا لا ينبع من فلسفة غير عنصرية، ولكن الافضل القول بأن الحفاظ على حقوق الاقلية في الانظمة السياسية الحديثة، إنما يعزز من مكانتها كدول وخاصة ان امن واستقرار انظمتها السياسية لا يقوم الا على وجود اقلية، والامثلة على ذلك لا تحصى، وليس مجالها هنا. ان الفكر العربي (ان صح القول بأن هناك فكر عربي) لا يقوم الا على واحدة واحدة مؤداهما قول الشاعر: ففض الطرف انك من نعيم فلا كعب بلغت ولا كلابا. وعليه فالفكر العربي فكراً لا يمتاز الا بصفة عنصرية واحدة وهي الاسمي والافضل مقابل الادنى والأسوأ. ولذلك فلا يوجد لدى العرب علم او فن يرقى الى العلم والفن سوى البحث عن النسب والاصل والفصل. ان الذي يحدد مكانة الفرد او الجماعة في المجتمعات العربية القديمة او الحديثة هو النسب وارتباطه.

وحتى الاسلام الذي أتى رافعا شعار وحدة الامة المتسامحة المتراصة التي يحب بعضها بعضاً، المتساوية كاستان المشط، وعدا ذلك من شعارات نظرية تهافت نظرياتها اثناء تطبيقاتها العملية. فالقول بامامة المسلمين من قريش هو فكر عنصري طبقي، ووجود الاشراف الذين لا يشاركون في دفع الضرائب للدولة بحجة أنهم اشراف دليل على طبقة عنصرية، وربط الخلفاء والامراء والملوك والرؤساء انسابهم بقريش دليل آخر للعنصرية، ودعوة المسلمين للجهاد باسم الدين طريق استعماري واضح، والدولة الاموية التي سادت

على اكتاف الموالي هي دولة بالتأكيد عنصرية، وقد انتقمت الاجناس الاخرى داخل الدولة العباسية لذاتها عندما سيطرت على مقاليد الامور، وتحدي الممالك للسلطة الشرعية كان ردة فعل قوية ضد العرب، وممارسة الدولة العثمانية لتأكيد عنصريتها التركية ضد الاجناس الاخرى، فقد تحالفت وتحاربت الدولة العثمانية مع اوروبا الغربية ولكنها كانت في صراع دائم مع الدولة الصفوية الشيعية وهي اسلامية، والدول العربية التي استقلت نتيجة كفاحها الطويل او نتيجة أن مُثت عليها الدول المستعمرة لم تستطع بعد أن تتخلص من قيادتها القبلية القائمة أصلاً على العنصرية، وفي الختام يحلولي أن أقول: من كان منكم بلا خطيئة فليرجعها.

وثمة كلمة أخيرة في هذا الصدد، وإن كان لا يوجد كلمة أخيرة في هذا المقام، إن الباحثين. في النظرية الاسلامية وتطبيقاتها العملية يعتقدون شيئاً هاماً وهو فصلهم بين النظرية وتطبيقاتها العملية. وهم على الدوام يفرقون بين النظرية وتطبيقاتها من حيث أن النظرية لا غبار عليها وإنما المأساة تكمن في أولئك القائمين على تطبيقها. وفي الواقع فإن هذا عذر غير مقبول على الإطلاق، فالنظرية كنظرية، وأيا كانت لا قيمة لها ولا فائدة منها دون دخولها حيز التطبيق العملي.

- ٣ -

العنصرية والقانون الدولي

اختلف مفهوم العنصرية باختلاف الأساس الذي استند اليه، هل يكون على أساس التمييز العرقي أو القومي أو على أساس التفوق الثقافي الحضري أو بسبب اختلاف اللون؟ وتفهم العنصرية، في ضوء القانون الدولي بالمعنى العام الذي نجد في نصوص العهود والمواثيق الدولية التي تقوم على أي من: العرق، الاصل العرقي، النسب، الاصل القومي، اللون، لون البشرة، فأى تمييز يستند لأي أساس من هذه الأسس يعتبر من وجهة نظر القانون الدولي تمييزاً عنصرياً. وقد أكد هذا المفهوم ما جاء في المادة الاولى من إعلان الامم المتحدة للقضاء على كافة اشكال التمييز العنصري والتي جاء فيها «لكل انسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الاعلان دون أي تمييز من أي نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر أو اللون، أو الجنس أو اللغة أو الدين، أو الرأي السياسي وغير

السياسي أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الثروة أو المولد أو أي وضع آخر. أضيف الى ذلك أنه لا يجوز التمييز على أساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو الاقليم الذي ينتمي اليه الشخص، سواء أكان مستقلاً أم تحت الوصاية أو غير متمتع بحكم ذاتي أم خاضعاً لأي مبدأ آخر على سيادته.

كما أكدت المادة الأولى في فقرتها الأولى من الاتفاقية الدولية المتعلقة بالقضاء على كافة اشكال التمييز العنصري. وهي الاتفاقية رقم (١١١) الخاصة بالتمييز في مجال الاستخدام والمهنة، التي اعتمدها المؤتمر العام لمنظمة العمل الدولية في ٢٥/ حزيران/ عام ١٩٥٨ في دورته ٤٢، وجاء في فقرتها الأولى ما يلي:

في مصطلح هذه الاتفاقية تشمل كلمة تمييز:

أ - أي ميز أو استثناء أو تفضيل يتم على أساس العنصر أو اللون أو الجنس أو الرأي السياسي، أو الأصل الوطني، أو المنشأ الاجتماعي، ويسفر عن ابطال او انتقاص المساواة في الفرص أو المعاملة على صعيد الاستخدام أو المهنة.

ب - أي ضرب آخر من ضروب التمييز أو الاستثناء أو التفضيل يكون من أثره ابطال أو انتقاص المساواة في الفرص أو المعاملة على صعيد الاستخدام والمهنة قد يحدده العضو المعني بعد التشاور مع المنظمات التمثيلية لاصحاب العمل وللعمال ان وجدت ومع غيرهم من الهيئات المناسبة^(١).

يفهم من هذا ان العنصرية Racism في نظر القانون الدولي هو وجود واحد أو أكثر من الأسس المتقدمة، واعتباره أساساً حاسماً في تحديد هوية الانسان ومصيره، لكون اسس التفرقة العنصرية تختلف من مكان الى آخر حسب الازواضع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية السائدة، عندما تبرز للوجود رغبة لدى جماعة عرقية في بسط سيطرتها الكاملة بالقوة.

عرفت الفقرة الأولى من المادة الأولى لمعاهدة جنيف الموقعة عام ١٩٢٦ الرق بأنه: حالة أو وضع أي شخص تمارس عليه سلطة تؤدي الى نزع حقه في ملكية شيء كلي أو جزئي، وتشمل تجارة الرقيق أيضاً.

جميع الافعال التي تنطوي على: أسر شخص ما، وامتلاكه أو التخلي عنه للغير بقصد تحويله الى رقيق، وجميع الافعال التي تنطوي عليها احتياز رقيق ما، بغية بيعه أو

(١) الامم المتحدة، صكوك دولية (نيويورك: الامم المتحدة، ١٩٨٣)، ص ٩٩ .

مبادلته.

ويقصد بالاعراف والممارسات الشبيهة بالرق: حسب ما جاء في الاتفاقية التكميلية لابطال الرق وتجارته التي اعتمدت من قبل المؤتمر الذي دعا اليه المجلس الاقتصادي والاجتماعي ٦٠٨ (و-٢١) في ٣٠ نيسان ١٩٥٦ المتعقد في جنيف حيث جاء في المادة الاولى منه:

أ - أما الذَّيْن ويراد بذلك الحال أو الوضع الناجم عن ارتهان مدين بتقديم خدماته الشخصية أو خدمات شخص تابع له ضماناً لدين عليه، اذا كانت القيمة المنصبة لهذه الخدمات لا تستخدم لتصفية هذا الذَّيْن أو لم تكن مدة هذه الخدمات أو طبيعتها محددة.

ب - القنانه، ويراد بها حال أو وضع أي شخص ملزم، بالعرف أو القانون أو بالاتفاق بأن يعيش ويعمل على أرض شخص آخر، وأن يقدم خدمات معينة لهذا الشخص بمعرض أو بدون عرض، ودون أن يملك حرية تغيير وضعه.

ج - أي من الأعراف أو الممارسات تتيح الى:

١ - الوعد بتزويج امرأة، أو تزويجها فعلاً، دون أن تملك حق الرفض ولقاء بدل مالي أو عيني، يدفع لابهريها أو للوصي عليها أو لأسرتها أو لأي شخص آخر أو لأية مجموعة من الأشخاص.

٢ - منح الزوج أو اسرته أو قبيلته حق التنازل عن زوجته، لشخص آخر، لقاء ثمن أو عوض آخر.

٣ - امكان جعل المرأة، لدى وفاة زوجها ارثاً ينتقل لشخص آخر.

د - أي من الاعراف أو الممارسات التي تسمح لأي الأبوين، أو كليهما، أو للوصي بتسليم طفل أو مراهق دون الثامنة عشرة الى شخص آخر لقاء عوض أو بلا عوض على قصد استغلال الطفل أو المراهق أو استغلال عمله^(١).

أما عن تعريف السخرة (العمل القسري) فيقصد به جميع الاعمال أو الخدمات التي تفرض عنوة على أي شخص تحت التهديد بأي عقاب، والتي لا يكون هذا الشخص قد تطوع بأدائها بمحض اختياره. ورغم ذلك فإن عبارة «عمل السخرة أو العمل القسري» في مصطلح هذه الاتفاقية، لا تشمل أعمال الخدمة العسكرية والخدمات الوطنية، والخدمات

(١) المرجع السابق، ص ١١٣ .

الناجمة عن حكم قضائي (المقبوبات) أو الأعمال في حالة الطوارئ أو الخدمات الفردية العامة البسيطة أو الشروط الواردة فيها وحسب نص المادة الأولى من اتفاقية السخرة.

- ٤ -

الامم المتحدة والتمييز العنصري

قامت لجنة حقوق الانسان المنبثقة عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي بمحاولات للقضاء على التمييز العنصري، فقد أعدت اللجنة مشروعاً خاصاً بإزالة جميع أشكال التمييز العنصري. وقد أكد مشروع الاعلان في ديباجته على مجموعة من المبادئ والأفكار والحقوق التي نادى بها الاعلان العالمي لحقوق الانسان وبخاصة ما يتعلق بالمساواة في كافة المجالات دون تمييز. كما أكد الاعلان أيضاً على أن التمييز والفصل العنصري والاستعمار يكمل أحدهما الآخر. وإذا لم تتخلص الدول المستعمرة من الاستعمار فلا خلاص من قسوة وعنف التمييز والفصل العنصري حيث أن الفصل العنصري يثبت أركان الاستعمار ووجوده^(١).

ويقوم اعلان الامم المتحدة بشأن القضاء على كافة اشكال التمييز العنصري على اربع قواعد رئيسية هي:

أ - من الناحية العلمية يعتبر أي أساس للفرقة العنصرية أو التفوق العلمي أمراً خاطئاً ومستكبراً من الناحية الأدبية، ويمثل ظلماً وخطراً اجتماعياً بمعنى عدم وجود تبرير للفرقة العنصرية على أساس التفوق العلمي.

ب - كافة أشكال التمييز العنصري وعلى الأخص السياسات الحكومية القائمة على التعصب للتفوق العرقي أو الكراهية العرقية تؤدي بالعلاقات الودية القائمة بين شعوب العالم والتعاون والسلام والأمن الدوليين للخطر علاوة على أنهما يمثلان انتهاكاً فاضحاً لحقوق الانسان.

ج - ان التمييز والفصل العنصري يلحق الضرر ليس فقط بأولئك الذين يكونون محلاً للتمييز وإنما أيضاً بمن يقوم بممارسته.

(١) قرار الجمعية العمومية رقم ١٩٠٤، الدورة ١٨، ٢٠ نوفمبر، ١٩٦٣.

د - والوصول لمجتمع عالمي متحرر من جميع صور الفصل والتمييز العنصري، يجب القضاء على تلك العوامل المؤدية لذلك وهذا أحد المفاسل الرئيسية لهيئة الأمم المتحدة^(١).

والاعلان العالمي بمبادئه يناشد الدول والمنظمات الحكومية والمؤسسات أن تعتمد في تشريعاتها وتنظيماتها التدابير الصارمة لمكافحة كافة أنواع التمييز العنصري، وتناشد الأمم المتحدة ولجانها المتخصصة والدول والتنظيمات غير الحكومية لاستخدام كل قوتها لمناهضة وقمع كافة أنواع التمييز العنصري واجراء دراسة تبين أسباب التمييز وطرق ووسائل قمعه والحد منه.

ومن التدابير والاجراءات التي جاء بها الاعلان العالمي لمكافحة التمييز العنصري:

١ - أن تمتنع الدول أو المؤسسات أو الجماعات أو أي فرد باتخاذ أي إجراء من اجراءات التمييز وبأي شكل من أشكاله، كما وعليها عدم تشجيع عمل مثل هذا التمييز، ومن جهة أخرى تقوم هذه الدول أو الجماعات بتأمين النماء الكافي والحماية للأفراد المتمتعين الى بعض الجماعات العرقية ومنع أي تفاوت في الحقوق، والكل متساوي بالتمتع بحرياته الأساسية سواء كانت حقوقاً مدنية أو سياسية (كحقه في الانتخاب) والمواطنة وتولي الوظائف أو في مجال التعليم والثقافة والتدريب واعطاء حرية في الفكر والمعتقد، والدين، والمساواة في العمل والمهنة والاسكان وحرية التنقل.

٢ - على الدول أن تقوم بتعديل قوانينها وتشريعاتها القائمة على مثل هذا التمييز ووضع تشريعات تمنح كافة أفراد الشعب نفس الحقوق، وان يتمتع كافة الافراد في المساواة امام القانون، والأمن على نفسه من أي عنف أو أذى بدني، أو محاكمة غير عادلة أو حبس تعسفي.

٣ - تشجيع الدول والمنظمات للقيام بدروس ثقافية ونشر معلومات توضح مساوئ التفرقة العنصرية ومنع وشجب كل معلومات أو دعايات أو تنظيمات تقوم على الافكار العنصرية.

٤ - يعتبر من الجرائم اتخاذ أي اجراء من الاجراءات التي من شأنها أن تعتمد التمييز العنصري، اذا ما اتخذ من قبل الدولة أو من قبل الافراد أو المنظمات كالتحريض

(١) صكوك دولية، ذكر أملاء، ص ٣٤ وما بعدها.

على العنف، أو العنف ذاته في مواجهة جماعة من عرق معين أو من لون أو أصل إثني آخر.

٥ - وعلى جميع الدول وبصورة فعالة وجوب تعزيز احترام ومراعاة حقوق الانسان وحرياته الأساسية، لان ذلك يؤكد المقاصد الأساسية لميثاق الأمم المتحدة ويحقق استقلال الشعوب، وعلى الدول اتخاذ أقصى الجهود في مكافحة العنصرية والحد منها.

وتصدرت دورة الجمعية العامة الثامنة عشرة لعام ١٩٦٣ قرار يقضي بوجوب اعطاء الأولوية لمسألة اعداد اتفاقية دولية بشأن مكافحة كافة اشكال التمييز العنصري، وفي عام ١٩٦٥ حصلت على موافقة الاغلبية المطلقة.

ويعتبر عمل الجمعية العامة في هذه الاتفاقية من أهم الجهود في هذا الصدد حيث كانت ثمرة جهود أجهزة عديدة من أجهزة الأمم المتحدة - مثل اللجنة الفرعية الخاصة بجمع التمييز وحماية الاقليات، ولجنة حقوق الانسان، والمجلس الاقتصادي والاجتماعي ولجانه والجمعية العامة. وقد تناولت هذه الاتفاقية مجموعة من القواعد القانونية المتعلقة بحماية الفرد داخل الجماعة وحماية الجماعة ذاتها في كافة انحاء العالم في مواجهة التمييز، واستندت أيضاً الى كثير من الاعلانات والقرارات السابقة التي عالجت نفس الموضوع، وكان لها قوة قانونية ملزمة للدول الاعضاء حيث جاء نظامها الالزامي سبباً لقوتها وأهميتها وجاءت هذه الاتفاقية في ثلاث اقسام رئيسية حيث تناول القسم الاول السبعة المقصود بالتمييز (١م) ثم الالتزامات الاساسية للدول الاعضاء (٢م) تفاصيل الالتزامات الدولية بموجب الاتفاقية (٣م، ٤، ٥) الضمانات التي توفرها الدول الاعضاء لافرادها أمام محاكمها الدولية ضد أي نوع من التمييز (٦م، ٧). وشمل القسم الثاني في المواد (٨-١٠) انشاء لجنة ازالة التمييز العنصري وضمانات توفير المكانة والفاعلية له والمواد من ١١-١٣، وجوب تقديم التقرير للامين العام من الدول الاعضاء وبدوره يحيلها الى اللجنة ثم مراقبة الدول لبعضها بعضاً وابلاغ اللجنة عن أي دولة تقوم بخرق قواعد الاتفاقية والاجراءات المتعلقة بها. وتناولت المادة ١٥ نظام التظلمات الفردية أو الجماعية واختصاص اللجنة واحكام اتفاقيات وقرارات دولية متعلقة بحق تعديم العرائض. وأما المادة ٢٢، فقد بينت دور المحكمة (العدل الدولية) في حسم الخلافات الناشئة عن هذه الاتفاقية بالاضافة الى الاحكام الختامية.

التمييز بسبب الجنس.

نصت المادة الثامنة من ميثاق الأمم المتحدة على أن:

«لا تفرض الأمم المتحدة قيوداً تحد بها جواز اختيار الرجال والنساء للاشتراك بأية صفة وعلى وجه المساواة في فروعها الرئيسية والقانونية ودعت المواد ١٣، ٥٥، ٥٧ لضمان حقوق الإنسان وحرياته الأساسية بعبارة عامة شاملة «للجميع بلا تمييز بينهم بسبب العنصر والجنس». ونصت المادة ٥٦ تعهدت فيها دول الأمم المتحدة باتخاذ الاجراءات فرادي أو بالاشتراك دون تمييز بين رجل وامرأة. وأكدت المادة الاولى من الاعلان العالمي لحقوق الانسان على أن «جميع الاس يولدون أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق» وأكدت المادة الثانية «للجميع الحق بكافة الحقوق والحريات دون أي تمييز لأي سبب كان من ضمنها التمييز بسبب الجنس.

أكد التمييز بسبب الجنس، ما جاء في المادة الثانية فقرة أولى والمادة ٢٦/٢٥ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في المواد (٧،٣) ففي المادة الثالثة تعهد الدول الاعضاء في العهد بتأمين الحقوق المتساوية للرجال والنساء في التمتع بكافة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المذكورة في العهد الحالي:

ولقد بدأ اهتمام اللجنة الخاصة بمركز المرأة في تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة بخصوص الحقوق الأساسية ثم أخذت في التوسع في الميادين الاخرى من هذه الاهتمامات:-

- ١ - وضع المرأة في ظل الانظمة العنصرية.
- ٢ - حماية المرأة في حالات الطوارئ والمنازعات المسلحة.
- ٣ - حماية المرأة في السجون والاعتقال واحترام حقوقها الانسانية.
- ٤ - دور المرأة في النضال من أجل تقرير المصير وتحقيق الأمن والسلام والتحرر الوطني والاستقلال.
- ٥ - تأثير وسائل الاتصال الشعبي على تكوين الاتجاهات لدور المرأة والرجل في المجتمع الحالي.

وكان لهذه اللجنة دوراً هاماً في صياغة واعداد الاعلانات والاتفاقيات الدولية

يهدف ازالة أي نوع من أنواع التمييز القائم على أساس الجنس منها الاتفاقية الدولية الخاصة بحقوق المرأة السياسية والتي تهدف لتعزيز المساواة في الحقوق السياسية حيث لا ينكر أحد الأهمية الخاصة لهذه الحقوق بالنسبة للمرأة فإذا لم تحقق المساواة في المشاركة في الهيئات الحكومية التشريعية والتنفيذية والقضائية، فإنها ستبقى عاجزة عن حصول حقوقها في المجالات الأخرى.

وبعد أن فرغت اللجنة الخاصة بمركز المرأة من اعداد وصياغة الاتفاقية الدولية الخاصة بحقوق المرأة السياسية، قدم توصية للجمعية العامة لاقرارها وفعلاً فقد أقرت في عام ١٩٥٢ بقرار رقم ٦٤٠ وكانت الاتفاقية تحتوي على مجموعة من المبادئ الرئيسية، والتزامات أساسية تلتزم بها الدول الاعضاء. وهذه المبادئ والالتزامات هي جوهر الاتفاقية ولا يمكن الاستغناء عنها ان رغبت الدول الاعضاء في تحقيق المساواة على أساس الجنس. ويمكن القول بأن هذه المبادئ والالتزامات تتعلق بحق النساء في الاشتراك بجميع الانتخابات، وبالتساوي مع الرجل ودونما أي تمييز. ويحق للنساء المشاركة في الانتخابات بكافة الهيئات المنتخبة بموجب التشريعات الوطنية المتعلقة بالانتخابات العامة وبالتساوي مع الرجال دون تمييز. ويحق للنساء في تسلم المناصب العامة، ومباشرة جميع الوظائف العامة التي تنشأ بموجب القوانين الوطنية وعلى قدم المساواة مع الرجال ودون أي تمييز.

وعلى الدول الاعضاء أن تتعهد بتحقيق ذلك وضمان تطبيقه.

تعتبر هذه المبادئ الثلاث من أهم المبادئ لتحقيق المساواة بين الرجل والمرأة وأهم التزامات الدول الاعضاء في ضمان تحقيق المساواة دون تمييز. كما وتعتبر هذه الاتفاقية الركيزة الأولى لقانون دولي يهدف لتحقيق المساواة في الحقوق السياسية للمرأة وحمايتها على أساس دولي واسع النطاق. وفي عام ١٩٦٣ استطاع المجلس الاقتصادي والاجتماعي ملاحظة أن الغالبية العظمى من الدول قد منحت النساء حقوقهن السياسية، وقد ناشد المجلس الدول الاعضاء لتزويد مجلس الامن كل ستين بملومات حول المبادئ المطبقة ومدى مشاركة المرأة في البرلمان أو المراكز العليا في الدولة من قضائية أو تنفيذية أو في المنظمات الدولية، كأعضاء في الأمم المتحدة أو مجلس الأمن، أو في اللجان المتخصصة، وتقدم هذه التقارير كل اربع سنوات مرة للجنة الخاصة بمركز المرأة لدراستها. وقد أصدرت الجمعية العامة الاعلان العالمي للقضاء على التمييز ضد المرأة بقرارها رقم ٢٢٦٣ لعام ١٩٦٧ وبدورتها الثانية والعشرين مركزة بذلك على ما ورد في ميثاق

الامم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الانسان والمهدين الدوليين واعمال اللجان المتخصصة والاتفاقيات التي من شأنها القضاء على التمييز بكافة اشكاله وتعزيز تساوي حقوق المرأة مع الرجل. وقد جاء في ديباجة الاعلان بأن القلق الذي يساورها نتيجة وجود قدر كبير من التمييز ضد المرأة، ورغم الموائيق السابقة ورغم التقدم في ميدان تساوي الحقوق، اذ ترى أن التمييز ضد المرأة يتنافى مع كرامة الانسان وخير الاسرة والمجتمع، ويحول دون اشتراك المرأة على قدم المساواة مع الرجل، في حياة بلدهما السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ويمثل عقبة تعترض الانتماء التام لطاقت المرأة في خدمة بلدها وخدمة الانسانية.

والجمعية العامة اذ ترى أن من الاهمية وجوب اسهام المرأة في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، والدور الذي تلعبه داخل الاسرة ولا سيما في تربية الاولاد، وإيمانها منها بأسهام الرجال والنساء مطلب لا بد منه لتحقيق النماء الكامل لكل بلد في جميع الميادين ولخير العالم ولتحقيق السلم، فان الجمعية ترى من الضرورة كفالة الاعتراف العالمي في القانون وفي الواقع، مبدأ تساوي الرجل والمرأة فانها تعلن رسمياً عن الاعلان العالمي للقضاء على التمييز ضد المرأة والذي خصص فيه ما يلي:-

١ - استنكار التمييز ضد المرأة، حيث أن هذا يمثل اجحافاً اساسياً وأهانة للكرامة الانسانية.

٢ - تناول الاعلان التدابير الواجب اتخاذها للحيلولة دون بقاء التمييز أو اتخاذه مستقبلاً وتساوي الرجل مع المرأة منها:-

أ - الغاء التشريعات والاعراف والأنظمة والممارسات التي تمثل أي نوع من التمييز على اساس الجنس وتأمين الحماية القانونية الكافية لتحقيق هذا التساوي، وعلى الدول أن تكفل ذلك بدساتيرها، وعن طريق ضمانها والتصديق على الصكوك الدولية الصادرة من الامم المتحدة ووكالاتها المتخصصة وإلى تنفيذ ذلك بأحسن وجه.

ب - تلغى جميع قوانين واحكام العقوبات القائمة على التمييز ضد المرأة.

ج - اقرار تشريعات وتدابير مناسبة لمكافحة جميع انواع الاتجار بالمرأة.

كما تناول الاعلان التدابير والاجراءات الواجب اتخاذها لتحقيق المساواة في كافة الحقوق دون تمييز بين الرجل والمرأة ويمكن اجمالها:-

د - وضع تدابير خاصة بنشر معلومات من شأنها توعية الرأي العام في كل بلد من

هدفها القضاء على التفرقات والغاء جميع الممارسات التي تقوم على الانتقاص من قدر المرأة ومن هذه التدابير:-

- ١ - حق التصويت في جميع الانتخابات، وترشيح نفسها لجميع الهيئات المنبثقة عن الانتخابات العامة وفي الاستفتاءات العامة، ثم حق تقلد المناصب العامة، ومباشرة جميع وظائف الدولة.
- ٢ - حقها في اكتساب الجنسية أو تغييرها أو الاحتفاظ بها كالرجل ولا يؤثر على هذه الحقوق زواجها من الاجنبي.
- ٣ - حقها في التملك وإدارة الممتلكات والتصرف بها ووراثتها. ولا يؤثر عليها حيازة الممتلكات أثناء فترة الزواج.
- ٤ - حقها في اكتساب أهلية القانونية وممارستها، وحقها في التمتع كالرجل وعلى قدم المساواة أيضاً بالتشريعات المتعلقة بحرية الانتقال.
- ٥ - لها الحق في حرية الزواج، وحقها أثناء فترة الزواج وبعد حل الزواج، لا ينقص منها، ولها نفس الحقوق فيما يتعلق بالاولاد، ويمتنع زواج الصغار، وعقد الخطوبة ويجب ان تضع التشريعات الوطنية باعتبارها حداً أدنى لذلك.
- ٦ - لها الحق في التمتع بنفس المستوى التعليمي وشروط الالتحاق بالمعاهد والجامعات وإتاحة الفرص والمساواة بها من حيث المنح والاعانات والبرامج الممتعة والتعليمية ومواصلة الدراسة وفرص المعلومات التربوية النافعة لصحة الاسرة ورفاهها.
- ٧ - حق التمتع بالتدريب المهني والعمل وتساوي الاجور والحصول على المكافآت والترقية والتمتع بالاجازات ومستحقات التقاعد والضمانات الاجتماعية المؤمنة ضد العجز والبطالة والمرض والشيخوخة، وحقها في عدم التمييز بينها وبين الرجل بسبب الحمل أو الزواج مع منحها اجازة امومة وتوفير الخدمات الاجتماعية اللازمة لها بما في ذلك خدمات الحضانه دون أن ينتقص ذلك من حقوقها في العمل او عدم العودة له. ويستثنى من ذلك الاعمال التي لا تتناسب وتكوينها الجسمي حيث لا يعتبر ذلك من قبيل التمييز.

الفصل الحادي عشر حماية حقوق الانسان

لقد أتوا لهدوسوا على الأقليات فلم أنطق لأنني لم أكن أحد
الأقليات. ثم قدموا ليضربوا الاشتراكيين فلم أنطق لأنني لم أكن
اشتراكياً. ثم منعوا وجود النقابات العمالية ولم أنطق لأن الأمر لا يعني
بقليل أو كثير. وأخيراً أتوا ليحاصروني وعندما لم يكن هناك أحد
ليحدث أو ينطق باسمي.

- الكاتب -

لقد أكلت يوم أكل الثور الأبيض.

عبدالله بن المفتح
من كتابه كليله ودمعة

- ١ -

تمهيد

تحدث الفصل الأول من هذه الدراسة عن النظريات الفلسفية التي تعرضت لحقوق
الانسان، وأشار الفصل الثاني إلى قضايا حقوق الانسان في الحضارات القديمة
والكلاسيكية والعصور الوسطى المسيحية وتعرض الفصل الثالث لمناقشة قضايا الحقوق
الانسانية في العالم الغربي الحديث وما واكبه من مدارس سياسية واقتصادية واجتماعية
هدفت بطريقة أو بأخرى لتثبيت قواعد عامة تخص حقوق الانسان بشكل عام، ومع هذا
وذاك فقد شاهدت نهاية الفترة حربين عالميتين أدت إلى ظهور هيئة الأمم المتحدة وفروعها
المتخصصة بقضايا حقوق الانسان. وكان الفصل الرابع قد ناقش قضية الحقوق الانسانية
في الاسلام واقتصر الفصل الخامس على قضايا الحقوق الانسانية في العالم العربي.
وسوف يهتم هذا الفصل في مناقشة قضية حماية حقوق الانسان ومستقبل قضية حقوق
الانسان في عالم يتزايد فيه العنف باستمرار وتضيق فيها الحقوق الانسانية. ويحاول هذا

الفصل الاجابة عن سؤال واحد فقط وهو كيفية ضمان حقوق الانسان في هذا العالم المتصارح حول الافكار والايديولوجيات والمذاهب سواء ما كان منها دينياً أم وضعياً. وبعبارة أخرى هل يمكن أن يكون هناك قانون شامل وعمام يستطيع الإنسان بواسطته أن يحمي حقوقه؟ أو الحقوق التي تحدث عنها الفصل السابِع والثامن والتاسع والعاشر؟

- ٢ -

القانون الدولي لحقوق الانسان

مما لا شك فيه أن القوانين الصادرة عن الهيئات الدولية أو الإقليمية أو قوانين الدول أو مواليق المنظمات غير تابعة لدول معينة ما هي الا نتاج للتجارب الانسانية على مر العصور. والأهم من هذه التجارب هو مقدار التعلم منها، فهل يستطيع الانسان التعلم من انعطائه الماضية لتصحيح مساراتها المستقبلية؟ أم أن أحداث التاريخ تكون أحداثاً تاريخية فقط تنسى بمجرد مضي الوقت عليها؟

إذا نظرنا إلى المجتمعات والدول الحاضرة فإن نظرتنا الطبيعية اليها انها قائمة على أساس من الاتفاق العام بين الناس. كأن يتفق فرد مع فرد آخر على العيش في مكان تتوفر فيه مصادر الرزق. وبعد أن تطور عدد الساكنين أصبح ما نسميه في لغتنا الحالية قرية أو مدينة أو تجمعاً سكنياً تفرق فيه الأفراد إلى أحزاب وفرق لخدمة الصالح العام. ولكن الامور لا تشير الى النمط البسيط الذي صوره لنا بداية الفصل الثاني من هذه الدراسة بل غالباً ما لازم الأفراد صراعاً من أجل السيطرة والسلطة والقوة. وقد لعبت عناصر عدة في تشكيل الوجود الانساني دفعه عنصر الخوف إلى التعاون مع الآخرين أحياناً ودفعه عنصر الأنانية إلى الصراع في مجالات عدة. وكانت حياة الأفراد وما زالت تخضع لعناصر إقتصادية وإجتماعية وسياسية لتأمين استمرار وجوده كإنسان على سطح هذه المعمورة. ونتيجة لذلك فقد انبثقت القواعد والقوانين والحقوق المنظمة لحياة الأفراد والجماعات. وعلى الرغم من الاتفاق العام حول ضرورة هذه القوانين إلا أن الخلاف كان دائماً وما زال حول النصوص القانونية وطريقة تفسيرها، وكيفية تطبيقها مع ضمان ان لا يهضم حق أحد. وأما عن النصوص القانونية فكان لا بد من أن تكون واضحة لا لبس فيها ولا غموض حتى يفهما الأفراد ويستطيعون تفسيرها، وأما عن تطبيق هذه القواعد والقوانين

فلا بد من جماعة تقوم بهذا الغرض أما عن طريق الاقتناع وأما عن طريق القوة، وفي حالة عدم الانصاف بين الأفراد فلا بد من أن يكون القانون هو الحكم الفصل في النزاعات. والمشكلة التي ازدادت تعقيداً على مر العصور هي تلك النابعة من ترضي بعض القوانين؟ ففي المجتمعات البدائية كان معظم افراد المجتمع يتفقون على قانون ويسرون بموجبه تحت قيادة احدهم الذي تملك السلطة السياسية أو هم ملكوه اياها، ولكن عندما تقدمت المجتمعات قليلاً وظهر السحر والتنجيم والدين دخل عنصر جديد على القوانين المعمول بها. فالأديان جميعاً تنص على أن قوانينها من وضع قوة خارج نطاق الطبيعة، وتفسر عن طريق رجال الدين والكهنة، وبالتالي فإن تغيير القانون الديني أمر يعتبر مخالفاً لوضعه. وإذا كان القانون الديني لا يتلائم مع تطور المجتمع، فإن المشكلة هي مشكلة الانسان وليس مشكلة الدين، إذ أن دعاة الدين والقانون الديني يجدون في القانون الديني ديمومة واستمراراً وثباتاً وصلاحاً لكل زمان ومكان. ولهذا فقد لعب رجال الدين وما زالوا دوراً هاماً في وضع القوانين التي هي غالباً ما تكون لصالح فئة واحدة ضد فئات أخرى. فإذا لعبت القوانين الدينية دوراً في توحيد المجتمع على المستوى الداخلي فإنها لعبت دوراً في الصراع الخارجي والحروب، ولا ينطبق الأمر على الماضي فقط بل يمتد ليشمل الحاضر أيضاً. ولعب رجال الدين دوراً هاماً في كثير من مجتمعات العالم اليوم. وقد تكون ايران خير مثل على ذلك. ومثل رجال الدين فإن القيادات العسكرية الفردية أيضاً تلعب دوراً في تأجيج الصراع على المستويين الداخلي والخارجي. وإذا أراد القائد العسكري الاستمرار في الحكم فلا بد له من أن يضمن سلامة نظامه السياسي الذي لا يقوم الا على القوة والقهر حتى مع وجود القوانين التي تنص على أمن واستقرار الأفراد. وحتى يثبت القائد العسكري من استمرار حكمه فإنه يعمد الى سن قوانينه الخاصة التي تحافظ على استمرار كيانه السياسي. فكان أباطرة الرومان الذين ظهروا جميعاً من المؤسسة العسكرية يخشون من الانقلابات العسكرية ضدهم ولذلك فقد كانوا يحسبون للعسكر ألف حساب وذلك باغداق الأموال عليهم. ولم يتغير الحال كثيراً في العصور التي تلت الامبراطورية الرومانية. فقد اعتاد التاج البريطاني في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر على احتكار الأرض (التي كانت مصدر الثراء والقوة) لنفسه. وبالفعل فقد عمد وليم الاول إلى وضع يده على كافة الأراضي المتنازع عليها وذلك من أجل تشديده قبضته على الحكم، ولم يكن أي سلطة في يد البارونات أو غيرهم لحل الخلافات الناشئة عن ملكية الأرض، لذا فقد شكل وليم الاول محكمة ملكية خاصة بذلك. وقد تطورت

هذه المحكمة لتصبح محاكم في أرجاء المجترة لحسم الخلافات بين الناس، والذي أصبحت قوانينها فيما بعد تعرف بالقانون العام الانجليزي. وحتى عندما اتسعت الامبراطورية الانجليزية وامتدت في أرجاء شتى من العالم حمل المستوطنون الانجليز أو الغازون قوانينهم المتعارف عليها والتي قيمت كثير من قوانين الدول الحديثة على غرار القوانين الانجليزية. وعلى الرغم من أن الامبراطورية البريطانية لم تكن هي الوحيدة في التاريخ فقد سبقها امبراطوريات عدة إلا أنها اختلفت عن الاخريات في وضع ادارة مركزية صارمة لحفظ الأمن والاستقرار لنظامها السياسي.

واذا كان القانون قد وجد أصلاً لتعادل وتوازن القوى داخل المجتمع فإن الأمر لا يتوقف على الموازنة بين الضعيف والقوي بل لا بد أيضاً من أن يحد من سطوة وقوة السلطة الحاكمة: وعلى القانون أن يكون في هذه الحالة فوق الجميع بما في ذلك السلطة الحاكمة. وعلى الرغم من أن الماجنا كارتا وثيقة لم يقصد من وراءها علياً القوم من الانجليز البحث في الصالح العام إلا أنها هدفت إلى الحد من سلطة الملك جون سنة ١٢١٥ من خلال القوانين. فعندما طالبت الوثيقة بأن «لا يسجن أي رجل حر أو تصادر حرياته إلا بما يقره القانون» كان ذلك مطالبة بسيادة القانون. وعندما أقر الهولنديون سنة ١٥٨١ «بأن الله لم يخلق مخلوقاته لطاعة الحاكم فقط... بل جعل الحاكم في خدمة رعاياه والذي بدونهم لا يكون الحاكم حاكماً» رفع من سيادة القانون أيضاً.

واذا كان الأمر قد اقتصر على علاقة الفرد الحاكم بالفرد المحكوم فإن فلاسفة القرن الثامن عشر قد اوجدوا نمطاً جديداً من المفاهيم العقلية التي تؤكد على سيادة الارادة العامة وسيادة الجماعة مقابل سيادة الدولة وسيادة الحاكم. وقد قدمت الثورتين الامريكية والفرنسية تعريفات جديدة لحقوق الانسان وحرياتهم ضمن الدولة. فقد نص إعلان الحقوق الامريكي وإعلان حقوق الانسان والمواطن الفرنسي على ضرورة مساواة الأفراد أمام القانون، وسيادة القانون، ومنع الاحتقالات التعسفية، وحق الانسان في التعبير عن آرائه، وحق المواطنين في التجمع، وحقهم في اتباع الدين الذين يرونه مناسباً لهم، وحقهم في الملكية الخاصة. إلا أن هذه القرارات والقواعد بحاجة إلى اداة قانونية للتنفيذ من أجل ربط الفرد بالجماعة وبالدولة. وقد تفاضى العصر عن أن يقيم هذه القواعد على أساس ديني كمرجع أعلى وأثر الأخذ بالقانون الطبيعي الذي نادى به حركات عصر التنوير والإصلاح وفلسفة جون لوك. وقد لوحظ الاتجاه العام نحو تحويل كل العلوم إلى الطبيعية والبعيد عما بعد الطبيعة. وتحولت معظم العلوم لتحمل اسماءً مرتبطة بالطبيعة كالتاريخ

الطبيعي والعلوم الطبيعية وهكذا^(١). وعلى الرغم من بحث المنظرين في القوانين الطبيعية إلا أن قواعد عامة للحقوق أو للعدالة لم يكن من السهولة اشتقاقها من الطبيعة كاشتقاق قوانين الفيزياء والكيمياء، إلا أنها عمدت إلى أرض الواقع بقدر الامكان مع الرجوع الى قوة مدبرة للعالم كلما تطلب الأمر ذلك كإقرار «مساواة الناس جميعاً» لأنهم خلقوا كذلك».

وإذا كان برجوازيو القرن الثامن عشر هم الذين دعوا إلى قضية الحقوق الانسانية التي انحصرت في معظم الأحوال للتخلص من التدخل في شؤونهم، فإن اشتراكي القرن التاسع عشر قلبوا الأمر رأساً على عقب وطلبوا بتدخل الدولة وسيطرتها على وسائل الانتاج الاقتصادية، وضرورة قيامها بتوزيع القيم جميعاً بالتساوي على المواطنين. وعلى الرغم من فشل ثورة سنة ١٨٤٨ في أوروبا وما صاحبها من صراعات عمالية مطالهاها الاقتصادية والسياسية استطاعت الاتحادات العمالية أن تنال الاعتراف بها من قبل الدولة إلى جانب كثير من القوانين العمالية. واستمرت دعوة العمال الى المطالبة بتأمينات صحية وتأمينات اجتماعية وضمانات ضد العجز والشيخوخة وما الى ذلك.

وشاهد القرن العشرين تغييراً في القواعد الأساسية لحقوق الانسان. فاذا كان القرن الثامن عشر قد نظر للقانون الطبيعي كنقطة انطلاق للحقوق الانسانية، ورأى القرن التاسع عشر أن الاشتراكية الجماعية هي ركيزة حقوق الانسان، فإن القرن العشرين قد وجد في النفعية والوضعية نقاط انطلاق لنفس القضايا. وقد رأى النفعيون أن الصالح العام يتحقق من خلال تحقيق السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس، الأمر الذي استبعد فكرة أن تكون الحقوق الانسانية نابعة من فكرة القانون الطبيعي. واجمع النفعيون والوضعيون على أن فكرة حقوق الانسان هي مجرد فكرة لا معنى لها على الإطلاق لانه لا يمكن خضوعها لمقاييس تجريبية واقعية. وعلى ذلك يرى النفعيون والوضعيون أن الحق لا يكون الا اذا أوجد على أرض الواقع العملي. فاذا قدمت محكمة ما حلاً عملياً لمشكلة ما فإن المحكمة تكون قد أقرت حقاً معيناً. أما اذا لم تقدم حلاً فإن الحديث عن الحق يصبح لا معنى له. ان الحل في اقرار الحقوق الانسانية لدى هاتين المدرستين الفلسفتين إنما هو ايجاد قانون للحقوق الانسانية يتميز بالعمومية والشمول، فهو قانون لا يستند إلى القانون الطبيعي أو الحق الطبيعي أو القانون الديني أو القانون الأخلاقي، وإنما هو قانون يستمد وجوده من ذاته

Paul Siegbart, The Lawful Rights of Mankind: Introduction to the International legal code of Human Rights (Oxford: Oxford University press, 1985). p. 28. (١)

العملي الذي يسعد الغالبية العظمى من الناس. وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا القانون العام الشامل لا بد له وأن يتعارض مع قوانين السيادة الوطنية داخل الدولة الواحدة. إذ أن تطوير وتقدم الدول القومية في القرن التاسع عشر كان قد لازمه تطور في فكرة السيادة القومية وهي فكرة تجلت في فلسفة ميكافيلي وكتابه الأمير الذي حث على استقلال الدولة القومية عن طريق قوة أميرها. وكما أن مطلب الشعب أن يكون مستقلاً عن غيره من الأمراء أيضاً، وهو ما شكل على المدى الطويل أساس القانون الدولي الذي يفصل بين منازعات ومشاحنات الدول، وما يتضمن ذلك من معاملة اللاجئين السياسيين والمجرمين الهارين وتبادل الأسرى وعلاقات الدول بعضها ببعض. وتطور القانون الدولي ليشمل الشؤون الإنسانية أيضاً. قضية العبودية مثلاً، على الرغم من أن العبودية مؤسسة قديمة متعارف عليها، وظلت ممارسة في المستعمرات البريطانية في أمريكا الشمالية وغرب الأنديز، إلا أن هذه المؤسسة تعرضت للنقد الحاد في نهاية القرن الثامن عشر. ففي سنة ١٧٧٢ أعلنت بريطانيا أن العبودية لا توجد في بريطانيا وإن كل عبد يكون حراً بمجرد أن تطلأ قدماه على الأرض الإنجليزية. وقد ألغى البرلمان الإنجليزي تجارة العبيد سنة ١٨٠٧، إلا أن العبودية في الولايات المتحدة الأمريكية لم تتوقف إلا بعد قرن ونصف من ذلك التاريخ وبعد حرب أهلية دامية على الرغم من الاعلان الأمريكي الذي ينص على أن جميع الناس قد ولدوا متساوين. ومع هذا وذاك فلم يحدث هذا الالغاء على مستوى الدول، ولم يتدخل القانون الدولي في الأمر بل كان أمر مقصوراً على الدولة الواحدة. ولم تناقش هذه القضية على المستوى العالمي إلا سنة ١٨٨٥ في مؤتمر برلين الذي عقد لمناقشة أمر تجارة العبيد في إفريقيا الوسطى حيث أقر المؤتمر منع تجارة العبيد. ومع ذلك فقد مارست بعض الدول تجارة العبيد على المستوى الداخلي ولم تتوقف ذلك إلا سنة ١٩٧٠ في مسقط وعمان.

وشاهد القرن التاسع عشر أيضاً محاولات تدخل الدول الغربية بدول أخرى على أساس انساني كعاملات الأقليات المسيحية في أجزاء من الدولة العثمانية في بلغاريا ومناطق أخرى كسوريا ولبنان وفلسطين، وهي في الواقع حجج استعملتها الدول الغربية (انجلترا وفرنسا على وجه الخصوص لأسباب سياسية بحثة)، وظهرت حركة الصليب الأحمر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من أجل معاملة انسانية أثناء الحروب، وقد أدى ذلك الى معاهدة لاهاي ومعاهدة جنيف الخاصة بمعاملة أسرى وجرحى الحرب. ونشطت في بداية القرن العشرين الحركات الرامية لتحسين أوضاع العمال الصحية، والسكنية،

والتأمينات الاجتماعية. وقد أبدت الدول الصناعية الغربية استعداداتها لتحسين ظروف العمال من خلال قوانين العمل، وظهرت منظمة العمل الدولية سنة ١٩١٩ في جنيف لمناقشة هذه الأوضاع على نطاق دولي. واستمر النشاط الانساني بعد الحرب العالمية الأولى في التطوير والتحسين بتوقيع معاهدات تضمن حق الحياة والحرية والتدين والمساواة أمام القانون، ولكن احداث الثلاثينات في الاتحاد السوفيتي والمانيا قوضت كل تقدم في مجال حقوق الانسان. فقد عمد جوزيف ستالين الى قتل العديد من المناوئين الاشتراكيين، وكانت الفلسفة التي تبناها أدولف هتلر قد أدت الى مآسي الحرب العالمية الثانية وما لازمها من خراب وقتل وتدمير ازهقت أرواح ملايين البشر. وعليه فان القانون الدولي اصبح معطلاً ولا قيمة له البتة. الا أن احداث الحرب العالمية الثانية أكدت للدول المنتصرة في الحرب ضرورة ايجاد قانون دولي لحفظ حقوق الإنسانية يقوم على احترام الرأي العام العالمي من خلال قانون أنساني لا يتسم باليديولوجية معينة سوى أنه انساني: فهو ليس غربياً ولا شرقياً، ولا يقوم على الحرية الفردية الغربية أو الاشتراكية الجماعية الشرقية، ولا يتعلق بدولة صناعية وأخرى متطورة، بعيد عن النزعات الدينية أو التعصبية التي تخدم جماعة معينة. ولا بد لهذا القانون من أن يكون واقعياً وليس خيالياً، يعترف بأن العالم دائماً سيخبر ستالين وهتلر ومشاكل الحروب ومآسيها، فعلى بنوده أن تأخذ هذا بعين الاعتبار ولا تتوهم أن الأمور ستجري على خير ما يرام، وذلك لأن القانون الدولي يختلف عن القانون المحلي الذي يخص الدولة الواحدة، إذ لا يوجد قوة منفذة للقانون الدولي، ولا يوجد مجلس تشريعي يربط دول العامل معاً ويسن قراراته التي تكون ملزمة لكل دولة. فهذه الأمم المتحدة أو مجلس الوحدة الاوروبي أو منظمة الدول الامريكية أو منظمة الوحدة الافريقية، أو جامعة الدول العربية، لا تخضع لسلطة تشريعية عليا منتخبة من اعضائها ولا تملك اياها من هذه المنظمات قوة عسكرية خاضعة لسلطة ملزمة للجميع. وعلى ذلك فان القوانين الدولية الحالية هي قوانين بدائية للغاية لضمان حقوق الانسان، كما يمثل الأمر في الدول التي ترتكب مخالفات ضد حقوق الانسان، ولا تستطيع الدول الاعضاء في المنظمة الدولية وضع الضغوط على مرتكبي المخالفات من الدول. إن أفضل ما يمكن أن يكون في هذا الوضع العام هو التزام الدولة بالقوانين الدولية الخاصة بحقوق الانسان دون اجبار من احد، ولكن النوايا لحسنة لا تتوفر باستمرار. وهكذا فان المواثيق والعهود الدولية الخاصة بحقوق الإنسان تحتاج إلى أكثر من نوايا حسنة. ويلاحظ من بنود هذه المعاهد والمواثيق الدولية (انظر الملاحق) انها عامة وبعض بنودها يحتاج

الى تفسير، إلا أنها، وعلى الرغم من أنها غير ملزمة للاعضاء بسبب غياب مجلس تشريعي وسلطة تنفيذية، قد حققت في مجال حقوق الانسان بعض القضايا الهامة. فقد قضت دعوات هذه المواثيق على المبودية نهائياً، ولكن الطريق امامها شاق وطويل، اذ ما زالت المذابح ترتكب بطريقة أو بأخرى في افريقيا وأمريكا اللاتينية والشرق الأوسط وآسيا، وما زالت التفرقة العنصرية تمارس بطريقة أو بأخرى في جنوب افريقيا واسرائيل، وما زال تعذيب السجناء والمعتقلين وأسرى الحرب يمارس في مناطق كثيرة من العالم، وما زالت الاغتيالات والاختفاءات ترتكب في دول شتى، على الرغم من وجود المواثيق والمعاهدات التي تنص على خلاف ذلك.

- ٣ -

المواثيق الدولية في العالم اليوم

وحيث أن القانون الدولي في مجال حقوق الانسان لا يلزم الدول على اتباع وثائقه ومواد قواعده فهو يعتمد على النية الحسنة للدول الاطراف. وتختلف الدول في تنفيذها لقواعد حقوق الانسان كل بحسب قضاياها الداخلية والخارجية. فيعمد البعض للنظر في قوانينه الداخلية وعلاقاته الخارجية مع الدول الاخرى، ثم يقرر بعد توقيعه والتزامه على الميثاق أو العهد الخاص بحقوق الانسان، ويرى البعض الآخر ان توقيعه على الميثاق أو العهد لا يعني شيئاً البتة وهكذا.. ومع هذا وذاك يلاحظ دخول الدول في معاهدات مع بعضها بعضاً لأن الغالبية العظمى منها تسعى جاهدة لتحسين أوضاع أفرادها وخاصة اذا كانت هذه الدول ديمقراطية قائمة على نظام التصويت الذي تنتخب فيها الحكومة انتخاباً، وترى دول أخرى أن معاهدات حقوق الإنسان تؤدي في النهاية الى عالم خال من الحروب والمآسي، وترى دول أخرى أن توقيعها على اتفاقات ومواثيق من هذا القبيل يعزز من شرعيتها في أعين مواطنيها. ويمكن أن يضيف المرء عامل آخر إلى قبول الدول التوقيع على هذه المواثيق كضرورة ناتجة عن ضغط الرأي العام العالمي في عالم ضاق كثيراً حتى أصبح العالم قرية واحدة بفضل تقدم وسائل الاتصالات الحديثة. إلا أن هذا التوقيع لا يعني الالتزام الكامل كما يلاحظ من خرق الدول لمواثيق حقوق الانسان باستمرار، وفي الوقت نفسه فان طرق حقوق الانسان في بعض دول العالم كان عاملاً حاسماً في

تغيير النظام السياسي كسقوط حكم بوكاسا في افريقيا الوسطى وشاه ايران في ايران وعيدي امين في بوغندا وسوموزا في نيكاراغوا والحكم العسكري في الأرجنتين^(١) وحتى نخفف من حدة الاختلال بالمواثيق الخاصة بحقوق الانسان فان المعاهدات الدولية تتضمن بعض البنود التي تسمح بالاشراف وتفسير القوانين وفي بعض الأحيان توجد قواعد ردع للدول الأعضاء في حالة مخالفتها لهذه القواعد وينودها. ففي النظام المنبثق عن الأمم المتحدة حيث يشكل المجلس الاقتصادي الاجتماعي Ecosoc أحد فروعها، ويتألف من ٥٤ عضواً من أعضاء هيئة الأمم المتحدة المنتخبين من قبل الجمعية العمومية. وعلى الرغم من أن قضايا حقوق الانسان تابعة لهذا الفرع إلا أن تقدمها في هذا المجال بطيء جداً بسبب أعضائها الرسمية. لقد شكلت لجنة حقوق الانسان لتتبع منها لجنة أخرى لمنع التفرقة العنصرية وحماية الاقليات. وأعضاء هذه اللجان هم أيضاً ممثلين رسميين لحكوماتهم ودولهم الأعضاء في المنظمة الدولية. وعلى الرغم من قرارات المجلس الثقافي الاقتصادي رقم ٧٢٨ في سنة ١٩٥٩ وقرار رقم ١٢٣٥ سنة ١٩٦٧ وقرار رقم ١٥٠٣ سنة ١٩٧٠، وتنتظر لجان حقوق الانسان في آلاف الشكاوي التي ترد لها من مختلف دول العالم كل عام على أمل أن تقدم المنظمة الدولة بعض العون لمشاكل رعايا الدول المختلفة. ولكن لجان الأمم المتحدة تفر بأنها لا تستطيع أن تفعل شيئاً حيال هذه الشكاوي. وتقوم لجان المنظمة في بعض الاحالات بعد استقصاء المشاكل بكتابة تقرير حول ملاحظات وتوصي ببعض التوصيات، ولكن هذه التقارير والتوصيات لا ترسل الى الحكومة المعنية بالأمر بل تقدم الى لجنة المجلس الاقتصادي الاجتماعي الخاص بحقوق الانسان. وأما معاهدة هذه الحقوق المدنية والسياسية فهي تختلف عن المجلس الاقتصادي الاجتماعي، اذ تنص المعاهدة على تشكيل لجنة حقوق الإنسان من مجموعة من الخبراء المستقلين والمتخصصين في شؤون حقوق الانسان، الذين لا يمثلون صفة رسمية. وتقوم لجنة الخبراء بإعداد تقارير وكتابة التوصيات الضرورية بعد تجميع المعلومات اللازمة، وتناقش اللجنة ممثلي الدول المعنية وجهاً لوجه. وعلى الرغم من عدم قدرة هذه اللجنة على الزام الدول تغيير بعض قوانينها لتواجه قضايا الحقوق الانسانية، إلا أنها استطاعت أن تفعل ذلك في بعض الدول كما حصل في كندا حيث سمح القانون للمرأة الهندية الحبراء العودة الى مخيم قبيلتها بعد طلاقها من رجل غير هندي. وإذا انتقلنا إلى مجلس التعاون الاوربي ونظامه لوجدنا أنه أكثر الأنظمة تقدماً وتطوراً في مجال الحقوق الانسانية، اذ

(١) المرجع السابق، ص ٩٥ .

تنص المادة (٥٧) من معاهدة حقوق الانسان الأوروبية إمكانية أمين عام المجلس طلب أي تقرير من الدول الاعضاء للنظر في كيفية ضمان قوانينها الداخلية لقضايا الحقوق الإنسانية.

وتضم المعاهدة محكمة ولجنة تقصي الحقائق تتشكل من مواطني الدول الاعضاء وعددهم ٢١ عضواً مستقلين لا يمثلون دولهم على الاطلاق، ويعينون لمدة ست سنوات، وأما قضاة المحكمة فيعينون لمدة تسع سنوات وتوجه الشكاوي إلى لجنة تقصي الحقائق والتي تأتي إما من جهة حكومية أو من مواطن عادي وينظر في هذه الشكاوي بعد ستة أشهر من وصولها بعد محاولة الشاكي النسعي لحل مشكلته على المستوى الداخلي. وعندما يتضح للجنة أن المشكلة لم تحل على الصعيد الداخلي تبدأ في بحث جوانبها محاولة لإيجاد حل لها عن طريق المهادنة الشخصية، وإذا لم تصل لحل فإنها تقدم تقريراً مفصلاً إلى المحكمة للبت فيها حيث يكون حكم المحكمة فيها ملزماً لجميع الأطراف. وقد اتبعت هذه الطرق لحل المشكلات الفردية اما المشكلات بين الدول، وهي قليلة، فإنها تتبع نفس النمط كالشكاوي التي قدمت من الدنمارك والنرويج والسويد وهولندا ضد اليونان بقيادة الجنرالات العسكريين، وكالشكاوي التي قدمتها ايرلندا ضد المملكة المتحدة سنة ١٩٧١ بسبب وسائل التحقيق التي تتبعها المملكة المتحدة في ايرلندا الشمالية. وتشر لجنة الحقائق في المجلس الأوروبي تقارير مفصلة عن القضايا والشكاوي التي تبنت بها المحكمة الأوروبية والتي زادت عن عشرة آلاف حالة منذ تأسيس المجلس، مما أدى إلى كثير من الدول لتطوير قوانينها الداخلية بحيث تتماشى مع قرارات المجلس الأوروبي فيما يخص قضية حقوق الانسان^(١).

وأما النظام الأمريكي التابع من منظمة الدول الأمريكية فيسير على نفس الخطوات التي يسير عليها النظام الأوروبي مع إختلاف بسيط. ويوجد لجنة حقوق الانسان لتقصي الحقائق ومحكمة في النظام الأمريكي على غرار النظام الأوروبي، إلا أن اللجنة لا تسلم شكاوي من الدول المعنية الا بناء على قرار، ولكن يمكن تسلم شكاوي الأفراد دون قرارات صادرة من جهات عليا. وللجنة مجالها القانوني الخاص بها كعامل أساسي في منظمة الدول الأمريكية فيما يخص قضايا حقوق الانسان الخاص باعضاء المنظمة والتي

(١) For more details on the European Council see Karel Vasak, "The Council of Europe," In Karel vasak, (General editor), The International Dimensions of Human Rights. Vasak gives a detailed discussion of European Convention of Human Rights as well as the European Charter.

لم يلتزم أعضاؤها بعد بالمعاهدة الأمريكية، ولذلك فإن بنود ومواد الحقوق لا تعتبر معاهدة بل هي موجهة الى قوانين الدول الاعضاء الداخلية لتسائر روح اعلان الحقوق والمسؤوليات الأمريكي. وبناء على ذلك فإن اللجنة المنبثقة عن النظام الأمريكي فيما يخص حقوق الانسان تجمع معلومات عن أوضاع حقوق الانسان في الدول الاعضاء وتنتشر تقاريرها تبعاً والتي يمكن أن تكون التقارير بمثابة جزء من الاجراءات القانونية على المدى الطويل^(١).

وميثاق الدول الافريقية الذي أقر سنة ١٩٨١ ولم تصادق عليه سوى ٢٦ دولة من الدول الاعضاء، يعد نموذجاً آخر من أدوات تحقيق الحقوق الانسانية في الواقع العملي. وإذا صادقت دول القارة الافريقية على هذا الميثاق فإن افريقيا ستملك مؤسسة دولية لتفسير وتحليل مواد الميثاق الافريقي عن طريق لجان متخصصة، والتي ستتشكل من ١١ عضواً يعينون لمدة ستة سنوات يشترط فيهم أن يكونوا من افريقيا ومتخصصين في شؤون حقوق الانسان ويؤثر من لهم خلفية قانونية. ويتشابه الميثاق الافريقي مع المعاهدة الأوروبية من حيث استطاعة الدول أو الافراد تقديم شكاويهم للجنة المتخصصة دون توصية مسبقة أو قرار خاص بذلك^(٢).

ونظام منظمة العمل الدولية الذي أسست سنة ١٩١٩ يشكل نظاماً قانونياً لخدمة الحقوق الانسانية ودعمها. ويتبنى النظام قضايا العدالة الاجتماعية في مجالي الحقوق الاجتماعية والاقتصادية وحرية التجمع. وتشكل فروع المنظمة أرباب العمل الأعضاء المتساوين ويمثل العمال بالإضافة الى ممثلي الدولة الأعضاء: وقد ساهمت المنظمة في وضع أكثر من ١٥٠ معاهدة صادق عليها أكثر من ١٠٠ دولة من دول العالم. وللمنظمة طرق عدة في الإشراف على المواثيق والمجهود الصادرة عنها. اذ تحصل على تقارير دورية من الدول الاعضاء عن التطورات التي أجرتها أو تجربها، حيث يقوم الخبراء المختصون بدراسة هذه التقارير وكتابة توصياتهم ونشرها، وهناك طريق يقوم

For details of the Organization of the American states (OAS) See Hector Gros Espiell, "The Organization of American States," In Ibid, PP. 543-574. Espiell discusses the Inter American Commission on Human Rights, The American Convention on Human Rights, The Inter-American Commission of Women and The Inter-American Children's Institute. (١)

For detailed discussion of the Organization of the African Unity See Debe M'Baye, "Human Rights in Africa," In Ibid. PP. 583-600; Birame Ndiaye, "The place of Human Rights in the charter of the Organization of Africa Unity," In Ibid. pp. 601-615. (٢)

على تمثيل الأعضاء في المنظمة، وآخر يتم بالتعاون مع اللجنة الاقتصادية الاجتماعية التابعة للمنظمة الدولية من أجل الشكاوي المتعلقة بحقوق الاتحادات العمالية. ويمكن تقديم هذه الشكاوي إما عن طريق العمال أو أرباب العمل، أو عن طريق الدول الأعضاء ويمكن أيضاً تسلم شكاوي من الدول الأعضاء في المنظمة ضد دول أعضاء أخرى^(١). والمنظمة الثقافة والعلوم والتربية (اليونسكو) المنبثقة عن الأمم المتحدة نظامها الخاص في تعزيز مكانة حقوق الإنسان في مجالها الخاص بحق التعليم وحرية الفكر والعلوم. وتقوم بإبرام اتفاقيات علمية وفنية وتعليمية بين الدول الأعضاء. وبنيت معاهدة ضد التفرقة في مجال التعليم سنة ١٩٦٢ والتي صادق عليها أكثر من سبعين دولة. وتبص إحدى مواد المعاهدة على بروتوكول لحل الخلافات بين الدول الأعضاء، إلا أن هذا البروتوكول لم يدخل التطبيق العملي بعد. ولكن المنظمة لا تستقبل أي شكاوى من الأفراد حتى إذا كانت الشكاوي من ضمن اختصاصاتها. وتواجه المنظمة بعض المشاكل الحالية مما جعل مستقبلها غامض إلى أبعد الحدود^(٢). هذه القوانين التي انبثقت عن المنظمات الدولية والإقليمية إلا أنه بقي علينا النظر في قضية حقوق الإنسان في الدول الاشتراكية والآسيوية من أجل إكمال الصورة العامة لقضية حقوق الإنسان على الصعيد العالمي، ولكننا نرى قبل التعرض لفلسفة حقوق الإنسان في المعسكرين الاشتراكي والآسيوي نجد أنه لا بد من النظر في القواعد العامة التي نصت عليها القوانين المنبثقة عن المنظمة الدولية والمنظمات الإقليمية والتي تحاول هذه المنظمات تعزيزها بناء على قوانينها. ويمكن تلخيص هذه الحقوق بما يلي:

١ - حقوق عامة خاصة بالإنسان

أ - الحق في الحياة.

ب - الحق في الحرية والأمن.

ج - الحق في عدم التعذيب والمعاملة القاسية.

د - الحق في حرية الحركة والتنقل.

هـ - الحق في اللجوء إلى دولة أخرى.

(١) For details on the International Labor Organization see Nicolas Valticos, "The International Labor Organization", In Ibid. Vol. 1, pp. 363-400.

(٢) For UNESCO and what it had accomplished see Hanna Saba, "UNESCO and Human Rights", In Ibid. Vol. 2, pp. 401-426.

٢ - حقوق اجتماعية

- أ - الحق في مستوى معيشي جيد.
- ب - الحق في مستوى صحي جيد.
- ج - الحق في الزواج وتأسيس أسرة.
- د - الحق في العناية بالأطفال.

٣ - حقوق اقتصادية

- أ - الحق في العمل.
- ب - الحق في رفض العبودية والعمل الاجباري
- ج - الحق في الراحة والاستمتاع بأوقات الفراغ.
- د - الحق بالضمان الاجتماعي والأمن الاجتماعي.
- هـ - الحق في الملكية والتملك.

٤ - حقوق قانونية

- أ - حق المساواة أمام القانون.
- ب - حق الفرد في البراءة حتى تثبت ادالته.
- ج - حقه في محاكمة عادلة.
- د - حق المتهم في الدفاع عن نفسه.
- هـ - حق المحكوم عليه والذي ثبت براءته بالتعويض.
- ٥ - حقوق خاصة بحرية الفكر والعقل
- أ - حق الفرد بالتفكير الحر واعتناق المبادئ والآراء الدينية.
- ب - حقه في تبادل الآراء والمعلومات.
- ج - حقه في الثقافة والتدريب.
- د - الحق في الحفاظ على خصوصياته وشرفه وسمعته.

٦ - حقوق جماعية

- أ - الحق في التعاون مع الآخرين.
- ب - الحق في التجمع السلمي
- ج - الحق في انشاء الاتحادات.

٧ - حقوق تمس الشؤون العامة.

- أ - حق احترام ارادة الشعب.

ب - الحق في المشاركة العامة.

٨ - حقوق دولية عامة

أ - الحق في التحرير و تقرير المصير.

ب - الحق في استغلال المصادر الطبيعية والتنمية والتحديث.

ج - الحق في سلم عالمي.

د - الحق في بيئة صالحة.

هـ - حقوق الاقليات.

وينبع مفهوم حقوق الانسان في الدول الاشتراكية من الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية الواقعية كما نصت على ذلك النظرية الماركسية اللينينية ولا تنبع من الحق الطبيعي أو القانون الطبيعي كما تنص على ذلك الفلسفة الغربية. ولكن هذا لا يعني أن الفلسفة الماركسية تنفي حقوق الانسان والمواطن. وترى هذه الفلسفة أن حقوق الانسان وحرياته تعتمد اعتماداً كاملاً على الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية السياسية والظروف العامة المحيطة بعملية التطور التاريخي للدولة. وتعرف الماركسية القانون على أنه إرادة الطبقة المسيطرة على الأوضاع العامة في الدولة، وبناء على ذلك فإن الدولة لا تضمن حقوق الإنسان، والدولة في هذه الحالة تستطيع أن تقرر حقوقاً كثيرة على المستوى النظري إلا أنها لا تستطيع تنفيذها في الواقع العملي. وعليه فإن الحقوق التي يمكن أن يمارسها الفرد هي الحقوق التي تتناسب مع الطبقة المتنفذة في المجتمع (الطبقة الحاكمة)، وبذلك تكون مفاهيم الحرية والعدالة والديموقراطية وما إلى ذلك ما هي إلا أدوات تستخدمها الطبقة الحاكمة لصالحها فقط^(١). ويرى منظري الفكر الاشتراكي أن نظرية الدولة والقانون في الدول الاشتراكية يعترفون بحقوق الانسان إلا أن هذه الحقوق مضمونة من قبل الظروف الاجتماعية العامة وليس مضمونة من قبل الدولة^(٢). وعلى هذا الأساس فإن مواطني الدول الاشتراكية يتمتعون بحقوق عامة تسمح لهم بالمشاركة في ادارة الدولة وفي الاقتصادي وتسمح لهم بالتمتع بالمنافع الاجتماعية وتطور ملكاتهم من خلال تطور الانتاج كما يلاحظ من نصوص برنامج الحزب الشيوعي في الاتحاد

Vladimir Kaitashkin, "The Socialist Countries and Human Rights," in Ibid, vol. 2, p. 632. (١)

Ibid. p. 632. (٢)

السوفييتي^(١). وبذلك يرى الاشتراكيون بأن النصوص العامة التي تمحدث عنها المعاهدات والقوانين الدولية، كميثاق الأمم المتحدة ومعاهداتها الخاصة بحقوق الإنسان، لم تعلن عنها دساتير الدول الاشتراكية لأنها مضمونة من خلال التطور الاجتماعي الاقتصادي للمجتمعات الاشتراكية، إذ تنص دساتير الدول الاشتراكية على المبادئ الرئيسية التالية:

- ١ - مبدأ وحدة المصالح الفردية والجماعية.

- ٢ - مبدأ الحقوق الإنسانية العالمية لكل مواطن قانوني مع تحمل المسؤولية القانونية.

- ٣ - مبدأ المساواة للمواطنين جميعاً أمام القانون.

- ٤ - ضمان حرية وحقوق المواطنين القانونية والفعلية من خلال الحزب والقضاء^(٢).

وأما قضية حقوق الإنسان في الدول الآسيوية فهي من الأمور التي يصعب البحث بها، وذلك لأن آسيا قارة من أكبر قارات العالم، والتي تختلف فيها الحضارات، ويكثر فيها عدد السكان، وتتعدد فيها الأديان، والآراء الفلسفية، وتختلف منظماتها الاجتماعية، التي عاصرتها منذ آلاف السنين قبل وجود أو ظهور القوانين الغربية، والتي تتعارض أحياناً مع قوانين حقوق الإنسان العالمية. ولذا فقد عمد كثير من منظري قضايا حقوق الإنسان في النظر إلى قضايا آسيا الأساسية ومحاولة إيجاد حلول لها قبل الحديث عن الحقوق الإنسانية كقضايا الفقر والجهل والمرض والجوع وغير ذلك من المشاكل السياسية والاجتماعية. ومع ذلك فإن هناك منظرين لا بد للدول الآسيوية من النظر فيها.

وجد المؤتمر في ندوة حقوق الإنسان الذي عقد في كابول في الفترة ١٢-٢٥ مايو سنة ١٩٦٤، والذي جمع عدد من رجال القانون والصحافة والسياسيين الآسيويين أن نقطة البدء في حركة حقوق الإنسان الآسيوية تقتضي التطور الاقتصادي الاجتماعي، إلا أن نقطة البدء هذه قد تفرض قوانين تتعارض مع حقوق الإنسان. وقد وجد فريقاً آخر من المشاركين في الندوة أن التطور والتنمية الاقتصادية لا يلازمها خرق في حقوق الإنسان من قبل الدولة. إلا أن جوهر القضية في الندوة كانت تدور حول نقطة أساسية مؤداها أن تحقيق حقوق الإنسان مرتبط ارتباطاً وثيقاً بعملية التنمية والتحديث. بالإضافة إلى ذلك فقط نظر المؤتمر إلى قضية أخرى مفادها أن قضية حقوق الإنسان في الدول الآسيوية لا تتم إلا في ظل نظام سياسي (أنظمة سياسية) مستقرة، إلى جانب طبيعة الدولة

Ibid. pp. 632

(١)

Ibid. pp. 634-638.

(٢)

التسلطية والتشعشع الاجتماعية المشابهة التي تعلم الطفل منذ البداية على الخضوع والانصياع للقواعد والقوانين ويحد من حرية الرأي والانتقاد. كما أضاف المؤتمرون أيضاً أن ضرورة أمن واستقرار الأنظمة السياسية في الدول الآسيوية على الصعيدين الداخلي والخارجي يؤدي إلى خرق حقوق الإنسان ووضع ضغوط عليها. وعلى الرغم من تبني المؤتمرون فكرة معاهدة لحقوق الإنسان في الدول الآسيوية إلا أن هذه الفكرة ظلت حبراً على ورق حتى كتابة هذه السطور^(١).

تبدو الدول الآسيوية بشكل عام مترددة في قبول بحث القضايا الخاصة بحقوق الإنسان وبخاصة على المستوى الدولي. ويلاحظ من الملحق رقم ١٠ أن الدول الآسيوية التي وقعت على معاهدة حقوق الإنسان المدنية والسياسية ومعاهدة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هي الهند واليابان وسريلانكا ومنغوليا فقط. ولم تصادق أي دولة آسيوية على ذلك (التقرير حتى يناير ١٩٨٤).

ويشير مسح لمنظمة العمل الدولية أجري سنة ١٩٨٠ بين الدول التي صادقت على موائيق المنظمة أن الدول الآسيوية كانت أقل الدول مصادقة على ذلك^(٢). ويلاحظ موقف الدول الآسيوية من موائيق منظمة العمل الدولية الخاصة بحقوق الإنسان. ففي المعاهدات الخاصة بالعمل الاجباري (١٩٣٠) رقم (٢٩) والغاء العمل الاجباري (١٩٥٧) رقم (١٠٥)، كانت عدد الدول الآسيوية التي وقعت عليها لا تزيد عن نسبة ٢٥٪ من الدول الأعضاء في المنظمة.

أما فيما يخص الحقوق المدنية والسياسية في الدول الآسيوية فهي في حالة مترددة للغاية. فقد أشار تقرير Amnesty International سنة ١٩٨٠ إلى أن عدد هائل من السجناء السياسيين في الدول الآسيوية يقعون في السجون لمدة طويلة دون محاكمة. ويبقى السجناء في مخيمات سيئة ولمدة طويلة بحجة أن وجودهم خارج السجن يمكن أن يؤدي الى عدم استقرار النظام السياسي القائم. وأشار التقرير أيضاً إلى غياب عدد كبير من السجناء الذين لا يعرف لهم مكان^(٣). وأما في مجال الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فالوضع الآسيوي وضع في غاية السوء. فالفرق مدق وسوء التغذية عام والأمراض

(١) For an excellent account of the Human Rights problem in Asia see Hiroko Yamane "Asia and Human Rights," in Ibid. Vol.2, pp 651-670.

(٢) I.L.O., Application of ILO standards, Report of the Director General, Report, part 2, to the ILO Ninth Regional conference (Manila, 1980), Geneva: ILO publication, 1980.

(٣) Amnesty International Report 1980, pp. 173-175.

متفشية والجهل على قدم وساق والحياة لا تتميز بأي نوع من المستوى المعيشي الذي يتلائم مع انسانية الانسان على الاطلاق (نستثني من ذلك الصين واليابان).
والتطور الاقتصادي الاجتماعي في معظم الدول الآسيوية لم يلازمه تطور في قضايا حقوق الانسان. أضف الى ذلك فان مشاكل الفقر والجوع والمرض والبطالة ما زالت عامة وشاملة وتنعكس على قضايا حقوق الانسان وتؤثر بها بشكل سلبي للغاية. وعلينا أن نذكر أيضاً أن هناك اختلاف في قضايا الحقوق الانسانية من دولة الى اخرى ومن نظام الى آخر كالدول الاشتراكية وغير الاشتراكية ولكنها تعاني معظمها في نهاية المطاف، من قضايا حقوق الانسان بشكل عام.

- ٤ -

نحو قانون دولي لحقوق الانسان

على الرغم من حلم الانسان الطويل في حياة آمنة مستقرة، الا أنه لم يمارس طيلة تاريخه الطويل سوى الحرب ومآسيها، وما أن تهدأ عاصفة الحرب ومآسيها لتبدأ حرباً جديدة وهكذا. وعلى الرغم من المحاولات المتكررة في رسم خطوط عريضة لقانون عام وشامل من قبل الفلاسفة ورجال الدين والمشرعين، الا أن محاولاتهم كانت وما زالت فاشلة. وما المحاولات التي نتجت عن الحريين العالميتين في القرن العشرين الا استمراراً للخروج من مأزق الانسان الذي لم يتعلم من احداث التاريخ القاسية سوى درس واحد فقط، وهو أنه لم يتعلم شيئاً على الاطلاق. ترى ما هو القانون الدولي الذي يمكن أن يحفظ ويضمن حقوق الانسان؟

ان محاولة الكاتب هنا لا تزيد عن كونها محاولة يشك الكاتب أن يوجد لها صدى في عقول الآخرين وذلك لسبب بسيط للغاية، ما الذي ينفع رجل جائع أن يكون هناك قانون دولي لحقوق الانسان أم لا؟ والواقع وكما يظهر من القول الذي تصدر هذا الفصل بأن القضية تمس الجائع وغير الجائع، وإذا اعتقد الجائع أن قضية الجوع أكثر أهمية من قضية حقوقه فانه سيزداد جوعاً على المدى الطويل. ان عليه الاعتقاد بأن حق الانسان في الحياة يمنحه القوة في علاج مشكلة فقره.

تتبع مشكلة القانون الدولي لحقوق الانسان من مشكلة تعارضه مع القانون الدولي

الذي ينص على احترام سيادة الدول بعضها لبعض، وهو بذلك يكون قانوناً من أجل التعاون بين الدول أيضاً سواء كان ذلك على المستوى الدولي أو المستوى الاقليمي. ولكن القانون الدولي لحقوق الانسان لا يمتاز بما يمتاز به القانون الدولي من حيث احترام السيادة للدول، بل على العكس من ذلك فهو يتميز بحماية الحقوق الانسانية الأمر الذي يعارض، أحياناً أو في معظم الاحيان، سيادة الدولة وقوانينها.

القانون الدولي لحماية حقوق الانسان الذي يأمل الكاتب الوصول اليه قانون لا ايدولوجية له. بمعنى أن لا يتبع ايدولوجية من الايدولوجيات الغربية أو الشرقية أو الدينية، بل هو قانون انساني صرف نابع من تجربة الانسان ذاته كإنسان بعيد عن التعصب لأي شكل من اشكال الايدولوجيات المتعارف عليها. إن الكاتب هنا يخالف كيرل فاساك التي ترى أن القانون الدولي لحقوق الانسان الذي يتميز بخاصية ايدولوجية تتفق مع الايدولوجية الانسانية على النمط الذي جمعت فيه جيني هيرش Jeanne Hersch مجموعة من آراء الكتاب تحت عنوان The Birth right of Man أو مجموعة المؤتمرات الخاصة بالديانات اليهودية والمسيحية والاسلام في السنوات ١٩٧٣ - ١٩٧٤ والتي تجدد فيها فاساك قاسم مشترك اعظم لايجاد لغة واحدة يتفق عليها الجنس البشري عند الحديث عن الحقوق الانسانية. وتضيف فاساك الى ذلك قائلة:

وحيث ان القانون قانون ايدولوجي، فان القانون الدولي لحماية حقوق الانسان قانون متغير تبعاً في عالم متغير باستمرار. وكيف يمكن لأي من الناس تجاهل طموحات شعوب الامم المتحدة في احقاق حماية حقوق الانسان^(١).

والواقع فإن التجربة العملية لما هو كائن بالفعل تشير بوضوح الى أن الايدولوجيات التي تتحدث عنها فاساك أحد الأسباب الرئيسية في تباعد الجنس البشري في اتفاق حول قضية حقوق الانسان. ونحن لا نرى تباعداً بين معتنقي هذه الايدولوجيات فحسب بل هناك تنافراً وتصارعاً بينها. فالصراع بين الاشتراكية والرأسمالية والصراع بين الديمقراطية والديكتاتورية والصراع بين الأديان جميعاً وبين فئات دينية معينة ما زال أيضاً قائماً. وإذا استقرنا التاريخ البشري لوجدناه صراعاً عقائدياً من بدايته وحتى الوقت الراهن، ومن يدري اذا كانت الأيام القادمة ستحمل في طياتها مزيد من الصراع باسم العقائد أم أن

(١) Karel Vasak, "Toward a specific International Human Rights law," in *Ibid.* Vol. 2, p. 672.

إنجاح الإنسان سيكون أقدر على حل قضاياها بواسطة قانون انساني صرف.
والقانون الانساني الدولي لحماية حقوق الإنسان ليس قانوناً مستمداً من خارج الكرة الأرضية ولكنه يعتمد اعتماداً كلياً على مصادر متطلبات الإنسان الحياتية كإنسان، ويعتمد على ما خبره الإنسان وأصبح جزءاً من حياته العلمية والعملية المتطورة، ونحن هنا لا نجبر ذلك الذي خبر الحياة القبلية وصراعاتها على ترك ما هو مقتنع به، بل الأحرى أن يتعلم أن العالم لا ينحصر في حياته القبلية فحسب بل أن هناك عالم كبير خارج نطاق القبيلة عليه التعامل معه لأنه جزء من هذا العالم الكبير، وعندئذ فإن قوانينه الداخلية ستغير تبعاً حسبما تفرضه عليه الظروف الجديدة وهكذا. وقد يفسر لنا هذا النقلة الحضارية التي تطورت بواسطتها القوانين الخاصة بحقوق الإنسان في القرن العشرين في الدول الأوروبية على وجه الخصوص بعد أن تأكد لها أن ثمن صراعاتها سيدفعه ودفعه أبناء أوروبا وحدهم وليس سواهم، وعليهم أن يتعلموا أن هناك حياة أجدى من حياة الصراعات الدموية التي لا تؤدي إلا إلى مزيد من الجهل والفقر والفاقة والمرض.

والقانون الانساني الدولي القائم على التجربة الانسانية يلعب دوراً هاماً في التعاون والتكامل، وعليه فلا ينتظر من القانون الانساني الدولي تغيير مواده لتلائم القوانين الداخلية لكل دولة على انفراد بل على العكس من ذلك تماماً فإنه لا بد من أن تتغير القوانين المحلية لتلائم مع القانون الدولي. وقد يكون في التجربة الأوروبية مثلاً يحتذى في هذا الامر. وعلى هذا يمكن القول أيضاً بأن القانون الانساني الدولي لحماية حقوق الإنسان يتطور باستمرار نتيجة التجارب للتشريعات العديدة التي تطورها الدول لتسهم في تطوير القانون الانساني ذاته.

والقانون الانساني لحماية حقوق الإنسان لا يستمد من غالبية الفلسفات التي تحدث عنها الفصل الأول، فالتقسيم الارسطي لليلة والمعلول والوحدة الكلية الشاملة لحكيم اسبينوزا ومبدأ الانتخاب الطبيعي الدارويني وعصبية ابن خلدون واسترقاق توينبي وصراع عواطف هوبز لا تتفق ولا يبنى عليها قانون انساني. إن هذا القانون أقرب ما يكون إلى تجربة كل من كانت ولوك وهيوم.

الفصل الثاني عشر

خاتمة

مستقبل قضية حقوق الانسان

تتبارى دول العالم جميعاً في الحديث عن حقوق الإنسان في
أعلامها يوماً ولكنها جميعاً تشترك في إغتيال حقوق الإنسان على
الصعيد العملي.

- الكاتب -

- ١ -

تمهيد

لا تحاول هذه الخاتمة أن تكون إستعراضاً لما طرحته الفصول السابقة، بل محاولة
للنظر في مستقبل حقوق الإنسان في عالم يتغير تبعاً. ترى هل تستطيع القوانين أن تتغير
تبعاً حتى تشمل التغير الجديد؟ وإذا لم تستطع فهل هذا يعني أن مستقبل قضية حقوق
الإنسان في خطر؟

- ٢ -

أهمية القانون

عالم القرن العشرين إمتداد للقرون السابقة التي عانت من الحروب والإنقسامات بين
الأفراد والجماعات والدول. ومع التقدم العملي والتكنولوجي وما صاحبه من تحسن في
مستويات المعيشة الإنسانية والتفكير بجدية في رسم صورة لعالم يسوده الأمن والإستقرار
الا أن وسائل التدمير والقتال وخرق الحقوق الإنسانية إزدادت طردياً مع التقدم العملي

والتكنولوجي. وعلى ذلك أصبح هناك أهمية لقانون دولي يحاول الحفاظ على أمن واستقرار العالم وتعريف الإنسان نفسه أنه أغلى مخلوق على الأرض وبدونه لا يكون للبسيطة معنى. ولكن هذه المعرفة لا بد من أن يتخللها إختلاف في وجهات النظر وصراعات قد تطول وقد تقصر، ومن أجل ذلك وجد القانون الذي يحد من الصراعات ويخضع سلوك الأفراد والدول الى نمط حياتي يهدف الى إيجاد الأمن والاستقرار. وبسبب هذا الخلاف في وجهات النظر فإن الأفراد والدول يخالفون القانون. وكذلك الفرق بين القانون النظري والواقع العملي يخلق مزيداً من المخالفات. فالدول وبسبب إختلاف أيديولوجياتها ترى القانون من وجهة نظرها هي وليس من وجهة نظر الآخرين، وتعتقد أن أي قانون دولي لحقوق الإنسان لا بد من أن ينطبق مع الأيديولوجية التي تؤمن بها. ويلاحظ في هذا المجال الفرق بين الدول الاشتراكية والرأسمالية والديمقراطية والتسلطية والصناعية وغير الصناعية وهكذا.. حتى أن القواعد الأخلاقية والفلسفية تنطق دائماً بالواقع الذي يعيش فيه، كالديموقراطية الأثينية التي اختلفت عن ديموقراطيات العصور اللاحقة، وكمبادئ الدولة القومية في القرن السادس عشر التي كانت رفضاً لدولة العصور الوسطى المسيحية.

الناظر الى عالم القرن العشرين يجد الإختلاف الواضح بين الدول في نظرتها لقانون إنساني خاص بحقوق الإنسان، فالفقر والجوع والامية والمرض ينعم بها نصف عدد سكان العالم تقريباً، وتمارس ثلاثة أرباع دول العالم فلسفة تسلطية تجرد فيها خير ضمان لتحقيق أمن نظامها السياسي وأمن مواطنيها واستقرارهم حتى وان ضحت فيها بنصف عدد المواطنين. وكثير من دول العالم لا تنظر الى الوسائل التي تؤهل مواطنيها الحصول على مستوى معيشي جيد ومستوى صحي أو تعليمي، وذلك ظناً منهم أن أي تغير في أوضاعهم العامة يساهم الى حد كبير في وقفهم ضد النظام السياسي. وعلى ذلك يمكن القول أن الحقوق الإنسانية تصبح لا معنى لها في وجود المرض والجوع والفقر والامية. وبما يزيد الطين بله إيقاع الظلم على الأفراد دون مبرر بحجة ضمان أمن واستقرار النظام السياسي القائم.

والقوانين الدولية أيضاً تصبح لا قيمة لها اذا كانت الدول القوية تزعم عن الإلتزام بالقوانين الدولية. وبالفعل فإن دول القرن العشرين وعلى الرغم من توقيعها على الإنفاقات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان فإنها غالباً ما تخرق هذه القوانين بإسم الدفاع عن أمنها الداخلي والخارجي. ولكن أحداً لا بد أن يضع نصب عينه التغيير الاجتماعي

والإقتصادي والسياسي السريع في عالم القرن العشرين، والذي ينتج عنه تغييراً في المفاهيم التي تتعارض مع القانون الدولي، وفي هذه الحالة فإن جمود القانون يعني نهايته، إذ لا بد للقانون من أن يتجدد باستمرار لمتابعة التطوير الجديد والتغيير الحاصل، حتى إنني أذهب لنقطة أبعد من هذه لأؤكد ضرورة تعديل القوانين لبنودها من خلال توقعاتها للتغيير الجديد داخل المجتمعات قبل التغيير نفسه حتى يبقى القانون دائماً سابقاً للأحداث وليس العكس. إن ما يحدث هو أن القانون يبقى كما هو ينتظر التغيير الخارجي ليعدل بنوده تبعاً كردة فعل للأحداث الجارية. إن الفعل الأول والأخير للقانون هو البقعة التامة لتنظيم العلاقات بين الدول باستمرار حتى يقف حائلاً دون سيطرة الدول الكبرى على الدول الصغرى. وعلى ذلك فإن من مهمة القانون الدولي الخاص بحقوق الإنسان أن ينظم سلوك الدول الكبرى اتجاه الدول الصغرى من جهة وتنظيم سلوك الدولة تجاه مواطنيها من جهة أخرى.

وعلى الرغم من الصعوبات التي تطبق فيها القوانين الدولية الخاصة بحقوق الإنسان في مناطق العالم المتصارعة إلا أن وجود القانون أفضل من عدمه، وأن مجرد التفكير في أهمية القانون يضفي أهمية كبرى على قضية حقوق الإنسان التي يمكن أن يحترم وجودها من كافة الدول والأفراد على المدى الطويل. حقاً إن رحلة الألف ميل تبدأ من الخطوة الأولى. والخطوة الأولى بالنسبة للقانون الدولي الخاص بحماية حقوق الإنسان، وإن بدأت متأخرة، إلا أن الإنسان لا يفقد الأمل بالرغم من التشاؤم الذي يحوم حول قضايا الحقوق الإنسانية التي ما زالت مهضومة إلى أبعد الحدود.

ويظل الخلاف بين وجهات النظر فيما يخص الحقوق الإنسانية بسبب الأيديولوجيات المختلفة. وتحمل الوثائق الصادرة عن هيئة الأمم والمنظمات الإقليمية ومنظمات أخرى غير خاضعة لأي دولة من الدول معاني المسلواة والحرية والكرامة الإنسانية، وتحمل هذه الوثائق والمهود أيضاً: رفضاً لأي فلسفة تناقض الحقوق الإنسانية. ومع ذلك فإن دولاً كثيرة تمارس فلسفة حق الأقلية العسكرية أو الخيرية أو الطبقة أو الأسرة الواحدة في الحكم دون غيرها، وتعتبر هذه الدول إن فلسفتها المحافظة القائمة على عدم المساواة خير ضمان للصالح العام، وفي الوقت ذاته تصادق هذه الدول على موافق وعهود لا تؤمن بفلسفة اللامساواة. ونشاهد في الوقت الراهن الحوار الدائر بين الماركسية والبرالية في استراتيجياتهم حول قضية حماية حقوق الإنسان. والواقع فإن التسمية لا تسمن ولا تغني من جوع، فليطلق الماركسيون اسم تحقيق العدالة والديموقراطية

الإشترائية، ويسمى المحافظون استراتيجيتهم باسم الرأسمالية المكتشفة، وليربط من أراد الديمقراطية بالعدالة الاجتماعية الاقتصادية، أو بينها وبين الحقوق المدنية السياسية، فإن الأهم من هذا وذلك هو وضع الحقوق الإنسانية في التطبيق العملي لتحقيق الحقوق السياسية والمدنية والصحية والتعليمية ورفع مستوى الحياة المعيشي وما إلى ذلك من حقوق.

وعلى الرغم من أن قوة قوانين حقوق الإنسان وتنفيذها في الواقع العملي ما زالت في بداية الطريق إلا أن لها وقعاً دولياً خاصاً وتأثيراً في السياسة الدولية، وإن كان ضئيلاً، إلا أنه سيقوى على المدى الطويل وذلك لأن قضايا حقوق الإنسان تلعب دوراً هاماً في شرعية النظام السياسي على المستويين الأقليمي والدولي. وتلعب حقوق الإنسان دوراً هاماً في تقييم نشاطات الدولة وحققها في الاستمرار أم لا، ويمكن أن تصبح قضية حقوق الإنسان فلسفة عامة تحمل مكان الأيديولوجيات المتصارعة لتصبح أيديولوجية القرن الحادي والعشرين.

ويربط كثير من الساسة ورجال القانون وبعض الدول بين حماية حقوق الإنسان واستقرار النظام السياسي خلافاً لأولئك الذين يربطون بين حماية حقوق الإنسان وعدم استقرار النظام السياسي. ويلاحظ في عالم الواقع أن النظرة الأولى للأمر قد أثمرت في دول عدة وبخاصة عندما يطالب الأفراد بحقوقهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فلا مناص للدولة من النظر في قوانينها لتدعم الحقوق الإنسانية.

إن حماية حقوق الإنسان لا تتم بناء على القوانين الخاصة بذلك فحسب بل لا بد من تدعيم هذه الحقوق عملياً، وذلك بالإهتمام بالمواد التدريسية منذ المراحل الأولى لتنشئة الأطفال، وتدريب أهمية حقوق الإنسان في مختلف المدارس والجامعات. وكذلك الدعوة إلى إنشاء المراكز العلمية والأبحاث العملية في مختلف دول العالم لرصد مخالفات الدول في هذا المجال. وكذلك فإن دعم المنظمات غير التابعة للدول والعاملة في هذا المجال من الأمور الهامة التي تدعم حماية حقوق الإنسان على المدى الطويل.

وفي الاعتقاد أن حقوق الإنسان كقضية ملحة في عالم الإنسان فإنها سوف تزدهر وتزدهر طالما أن هناك منظمات دولية تعمل من أجلها وإناس يؤمنون بها. وقد يلازم ذلك صراعاً مريعاً بين الدول مع بعضها بعضاً من جهة وبين الدولة ومواطنيها من جهة أخرى إلا أن هذا الصراع المريع قد يوجد عالماً تغيب فيه العنصرية والفرقة، ويغيب فيه الفقر والمرض والجوع، ويكتشف الإنسان انسانيته وكرامته في عالم سلمي مستقر. وبذلك

يحقّق القانون الإنساني الدولي هدفه، ورويداً رويداً يمكن للإنسان أن يشهد نمو فكرة القانون الإنساني وتطبيقه العملي. ان قبول كثير من دول العالم وثيقة حقوق الإنسان العالمية، وقبول اللجان والوكالات المتخصصة بشأن حقوق الإنسان والقضاء على الأيديولوجيات التي تهدم الحقوق الإنسانية، والإعتراف بحق تقرير المصير لشعوب العالم وكرامتها الإنسانية في شتى دول العالم، طريق قد يؤدي في نهاية المطاف الى عالم عقلاني ينال فيه الإنسان حقوقه.

ملاحق

- ١ - اعلان الاستقلال الامريكي ٢٩٣
 - ٢ - اعلان حقوق الانسان والمواطن الفرنسي ٢٩٤
 - ٣ - الاعلان العالمي لحقوق الانسان ٢٩٦
 - ٤ - العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ٣٠٢
 - ٥ - العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ٣١٣
 - ٦ - البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الدولي الخاص
بالحقوق المدنية والسياسية. ٣٣١
 - ٧ - الاتفاقية الأوروبية لحقوق الانسان ٣٣٥
 - ٨ - الاتفاقية الأمريكية لحقوق الانسان ٣٥١
 - ٩ - الميثاق الافريقي لحقوق الانسان والشعوب ٣٦٥
 - ١٠ - مشروع الميثاق العربي لحقوق الانسان ٣٧٧
 - ١١ - مشروع ميثاق حقوق الانسان والشعب في الوطن العربي ٣٨٣
 - ١٢ - الدول المشتركة في الاتفاقات والوثائق الدولية ٣٩٨
- الخاصة بحقوق الانسان.

الإستقلال الأمريكي (مقتطفات)

عندما يجد الشعب ضرورة فك إرتباطه السياسي مع الآخرين في مجرى تطور الأحداث الإنسانية، ويفترض وجود قوة تملو القوى الأرضية.. صنعها قوانين الطبيعة التي باركها الله، فإن احترام الرأي الإنساني يحتم شرح الظروف التي أدت الى الإنفكاك. إننا نؤمن بأن الناس قد خلقوا متساوين، وقد منحهم الخالق بعض الحقوق المؤكدة أهمها الحق في الحياة والحرية والسعادة، اننا نؤمن بأن هذه الحقائق مسلمات ليست بحاجة لإقامة الدليل عليها.

ولضمان هذه الحريات كان قيام الدول بموجب إتفاق مع الحكومة، وعندما تكون الدولة ضد هذه الأهداف، فإن للشعب حق في تغير الحكومة أو تحطيمها وتعين حكومة جديدة تقوم على هذه القواعد المنشودة، وتشكل قواها بناء على ذلك.. ان تاريخ ملك بريطانيا العظمى إنما هو تاريخ ظلم مستمر وهدفها بشكل مباشر هو تأسيس نظام قهري مطلق في هذه الولايات.. وقد قدمنا إعتراضاتنا على القهر الملكي البريطاني بشتى الوسائل المتواضعة: الا أن إعتراضاتنا كانت دوماً تواجه بظلم أقسى. إن الأمير الذي يتصف بصفات الظلم والقسوة لا يناسب أن يكون حاكماً لشعب حر...

وعلى ذلك فإننا نحن ممثلي الشعب الأمريكي... نعلن بإسم سلطة شوب هذه المستعمرات، إن من حق هذه المستعمرات المتحدة أن تكون ولايات حرة ومستقلة.

إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي (١٧٨٩) (مقتطفات)

نحن ممثلو الشعب الفرنسي في الجمعية الوطنية نعتبر أن تجاهل ونسيان حقوق الإنسان هي المصدر الأساسي لسوء الأحوال العامة وفساد الدولة.. نعلن حقوق الإنسان الطبيعية غير منازع عليها كحق مقدس.. إن هذا الإعلان هو تذكرة لحق الإنسان وواجباته، حتى يحترم المجلس التشريعي والتنفيذي وتحترم المؤسسات الأخرى لا بد من تحقيق مطالب المواطنين.. من خلال القواعد التي تضمن بقاء الدستور والحياة الكريمة للجميع. وعليه تعلن الجمعية الوطنية.. ما يلي:-

- ١ - يولد الناس أحراراً وبقون كذلك ومتساوين في الحقوق.
- ٢ - إن هدف أي تجمع سياسي هو الحفاظ على الحقوق الطبيعية للإنسان، وهذه الحقوق هي الحرية والملكية والأمن ومقامة التعسف.
- ٣ - مصدر السيادة في الأمة، ولا يعترف بممارسة أي سلطة صادرة عن جماعة أو فرد لا تعبر عن سيادة الأمة.
- ٤ - تعني الحرية أي عمل لا يجرح الآخرين أو يظلمهم...
- ٥ - إن القانون لا يمنع أي عمل إلا ذلك الذي يؤدي الآخرين..
- ٦ - إن القانون لا يزيد عن كونه إلا تعبيراً عن الإرادة العامة...
- ٧ - سوف لا ينتهم شخص أو يسجن أو يعتقل إلا بأمر القانون وبالطرق التي يقرها..
- ٨ - يقر القانون العقوبات التي هي ضرورية للغاية، وسوف لا يعاقب أحد إلا عن طريق القانون...
- ٩ - كل إنسان بريء حتى تثبت أدانته...
- ١٠ - لا يؤدي أحد بسبب معتقداته أو آرائه الدينية أو غير الدينية إذا لم تضر بالنظام العام الذي يقره القانون.
- ١١ - إن حرية تبادل المعلومات والأفكار والآراء هي من أهم حقوق الإنسان، وعليه فكل مواطن حر فيما يقول ويكتب...
- ١٢ - إن ضمان حقوق الإنسان يحتاج إلى قوة عامة لصالح الجميع وليست لصالح أولئك الذين أوكلت لهم القوة.

- ١٣- ولضمان سير القوة العامة لحفظ الأمن وسير الإدارة المحلية فلا بد من دفع الشعب لضريبة موزعة بالتساوي على الجميع.
- ١٤- حق المواطنين أو عن طريق ممثليهم في تقرير الضريبة التي تدفع..
- ١٥-
- ١٦-
- ١٧- وحيث أن الملكية حق مقدس فإنه لا يحق لأحد أن يحرم آخر منها إلا بما يقره القانون...

الف - الشريعة الدولية لحقوق الانسان

١ - الاعلان العالمي لحقوق الانسان

اعتمد ونشر على الملأ بقرار الجمعية العامة ٢١٧ ألف (د - ٣)

المؤرخ في ١٠ كانون الاول/ ديسمبر ١٩٤٨

الدياجة

لما كان الاقرار بما لجميع اعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم.

ولما كان تجاهل حقوق الانسان وازدراؤها قد أفضى الى اعمال أثارت بربريتها الضمير الانساني، وكان البشر قد نادوا بيزوغ عالم يتمتعون فيه بحرية القول والعقيدة والتحرر من الخوف والفاقة، كأسمى ما ترنو إليه نفوسهم.

ولما كان من الأساسي ان تتمتع حقوق الانسان بحماية النظام القانوني اذا أريد للبشر الا يضطروا آخر الأمر الى اللجوء بالتمرد على الطغيان والاضطهاد.

ولما كان من الجوهرى العمل على تنمية علاقات ودية بين الأمم.

ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أعادت في الميثاق تأكيد ايمانها بحقوق الانسان الأساسية، وبكرامة الانسان وقدره، وبساوي الرجال والنساء في الحقوق، وحزمت أمرها على النهوض بالتقدم الاجتماعى وتحسين مستويات الحياة في جو من الحرية أفسح. ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالعمل، بالتعاون مع الأمم المتحدة، على ضمان تعزيز الاحترام والمراعاة لحقوق الانسان وحرياته الأساسية.

ولما كان التقاء الجميع على فهم مشترك لهذه الحقوق والحرريات امرا بالغ الضرورة لضمان الوفاء بهذا التعهد، فإن الجمعية العامة

تنشر على الملأ هذا الاعلان العالمي لحقوق الانسان بوصفه المثل الأعلى المشترك. الذي ينبغي أن تبلغه كافة الشعوب وكافة الأمم، كما يسعى جميع أفراد المجتمع وهيئاته، واضعين هذا الاعلان نصب أعينهم على الدوام، ومن خلال التعليم والتربية، الى توطيد احترام هذه الحقوق والحرريات، وكما يكفلوا، بالتدابير المطردة الوطنية والدولية، الاعتراف العالمى بها ومراعاتها الفعلية، فيما بين شعوب الدول الاعضاء ذاتها وفيما بين شعوب الاقاليم الموضوعة تحت ولايتها على السواء.

المادة ١

يولد جميع الناس أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق. وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضا بروح الاخاء.

المادة ٢

لكل انسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الاعلان، دونما تمييز من أي نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسيا وغير سياسي، أو الاصل الوطني أو الاجتماعي، أو الثروة، أو المولد، أو أي وضع آخر. وفضلا عن ذلك، لا يجوز التمييز على أساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي أو الاقليم الذي ينتمي اليه الشخص، سواء اكان مستقلا أم موضوعا تحت الوصاية أم غير متمتع بالحكم الذاتي أم خاضعا لأي قيد آخر على سيادته.

المادة ٣

لكل فرد حق في الحياة والحرية وفي الأمان على شخصه.

المادة ٤

لا يجوز استرقاق أحد أو استعباده، ويحظر الرق والاتجار بالرقيق بجميع صورهما.

المادة ٥

لا يجوز اخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاانسانية أو الحاطة بالكرامة.

المادة ٦

لكل انسان، في كل مكان، الحق بأن يعترف له بالشخصية القانونية.

المادة ٧

الناس جميعا سواء أمام القانون، وهم يتساوون في حق التمتع بحماية القانون دونما تمييز، كما يتساوون في حق التمتع بالحماية من أي تمييز ينتهك هذا الاعلان ومن أي تمييز على مثل هذا التمييز.

المادة ٨

لكل شخص حق اللجوء الى المحاكم المختصة لانصافه الفعلي من اية أعمال تنتهك الحقوق الاساسية التي يمنحها اياه الدستور أو القانون.

المادة ٩

لا يجوز اعتقال أي انسان أو حجزه أو نفيه تعسفا.

المادة ١٠

لكل انسان، على قدم المساواة التامة مع الآخرين، الحق في أن تنظر قضيته محكمة مستقلة ومحادية، نظرا منصفا وعلنيا، للفصل في حقوقه والتزاماته وفي أية تهمة جزائية توجه اليه.

المادة ١١

- ١ - كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئا الى أن تثبت ارتكابه لها قانونا في محاكمة علنية تكون قد وفرت له فيها جميع الضمانات اللازمة للدفاع عن نفسه..
- ٢ - لا يحاكم أي شخص بجريمة بسبب أي عمل أو امتناع عن عمل لم يكن في حينه بشكل جرما بمقتضى القانون الوطني أو الدولي، كما لا توقع عليه أية عقوبة أشد من تلك التي كانت سارية في الوقت الذي ارتكب فيه الفعل الجرمي.

المادة ١٢

لا يجوز تعريض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو في شؤون أسرته أو مسكنه أو مراسلاته، ولا لحملات تمس شرفه وسمعته. ولكل شخص حق في أن يحميه القانون من مثل ذلك التدخل أو تلك الحملات.

المادة ١٣

- ١ - لكل فرد حق في حرية التنقل وفي اختيار محل اقامته داخل حدود الدولة.
- ٢ - لكل فرد حق في مغادرة أي بلد، بما في ذلك بلده، وفي العودة الى بلده.

المادة ١٤

- ١ - لكل فرد حق التماس ملجأ في بلدان أخرى والتمتع به خلاصا من الاضطهاد.
- ٢ - لا يمكن التلذع بهذا الحق اذا كانت هناك ملاحقة ناشئة بالفعل عن جريمة غير سياسية أو عن أعمال تناقض مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها.

المادة ١٥

- ١ - لكل فرد حق التمتع بهجنسية ما.
- ٢ - لا يجوز تعسفا، حرمان أي شخص من جنسيته ولا من حقه في تغيير جنسيته.

المادة ١٦

- ١ - للرجل والمرأة، متى أدركا سن البلوغ، حق التزوج وتأسيس أسرة، دون أي قيد بسبب العرق أو الجنسية أو الدين. وهما يتساويان في الحقوق لدى التزوج وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله.

- ٢ - لا يعقد الزواج الا برضا الطرفين المزمع زواجهما رضاء كاملا لا اكراه فيه.
٣ - الاسرة هي الخلية الطبيعية والأساسية في المجتمع، ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

المادة ١٧

- ١ - لكل فرد حق في التملك، بمفرده أو بالاشتراك مع غيره.
٢ - لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفا.

المادة ١٨

لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حرئته في تغيير دينه أو معتقده، وحرئته في اظهار دينه أو معتقده بالتعبد واقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة.

المادة ١٩

لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرئته في اعتناق الآراء دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها الى الآخرين، بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود.

المادة ٢٠

- ١ - لكل شخص حق في حرية الاشتراك في الاجتماعات والجمعيات السلمية.
٢ - لا يجوز ارغام أحد على الانتماء الى جمعية ما.

المادة ٢١

- ١ - لكل شخص حق المشاركة في ادارة الشؤون العامة لبلده، اما مباشرة وأما بواسطة ممثلين يختارون في حرية.
٢ - لكل شخص، بالتساوي مع الآخرين، حق تقلد الوظائف العامة في بلده.
٣ - ارادة الشعب هي مناط سلطة الحكم، ويجب أن تتجلى هذه الارادة من خلال انتخابات نزيهة تجرى دوريا بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري أو باجراء مكافئ من حيث ضمان حرية التصويت.

المادة ٢٢

لكل شخص، بوصفه عضوا في المجتمع، حق في الضمان الاجتماعي، ومن حقه أن توفر له، من خلال المجهود القومي والتعاون الدولي، وبما يتفق مع هيكل كل دولة ومواردها، الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي لا غنى عنها لكرامته ولتنامي

شخصيته في حرية.

المادة ٢٣

- ١ - لكل شخص حق في العمل، وفي حرية اختيار عمله، وفي شروط عمل عادلة ومرضية، وفي الحماية من البطالة.
- ٢ - لجميع الافراد، دون أي تمييز، الحق في أجر متساو على العمل المتساوي.
- ٣ - لكل فرد يعمل حق مكافأة عادلة ومرضية تكفل له ولأسرته عيشة لائقة بالكرامة البشرية، وتستكمل، عند الاقتضاء، بوسائل أخرى للحماية الاجتماعية.
- ٤ - لكل شخص حق إنشاء النقابات مع آخرين والأنضمام اليها من أجل حماية مصالحه.

المادة ٢٤

- لكل شخص حق في الراحة وأوقات الفراغ، وخصوصا في تحديد معقول لساعات العمل وفي اجازات دورية مأجورة.

المادة ٢٥

- ١ - لكل شخص حق في مستوى معيشة يكفي لضمان الصحة والرفاهة له ولأسرته، وخاصة على صعيد المأكل والملبس والسكن والعناية الطبية وصعيد الخدمات الاجتماعية الضرورية، وله الحق في ما يأمن به القوائل في حالات البطالة أو المرض أو المعجز أو الترميل أو الشيخوخة أو غير ذلك من الظروف الخارجة عن ارادته والتي تفقده أسباب عيشه.

- ٢ - للأمومة والطفولة حق في رعاية ومساعدة خاصتين. ولجميع الأطفال حق التمتع بذات الحماية الاجتماعية سواء ولدوا في اطار الزواج أو خارج هذا الاطار.

المادة ٢٦

- ١ - لكل شخص حق في التعلم. ويجب أن يوفر التعليم مجانا، على الأقل في مرحلتيه الابتدائية والأساسية. ويكون التعليم الابتدائي الزاميا. ويكون التعليم الفني والمهني متاحا للعموم. ويكون التعليم العالي متاحا للجميع تبعا لكفاءتهم.
- ٢ - يجب أن يستهدف التعليم التنمية الكاملة لشخصية الانسان وتعزيز احترام حقوق الانسان والحريات الأساسية. كما يجب أن يعزز التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الأمم وجميع الفئات العنصرية أو الدينية، وأن يؤيد الأنشطة التي تضطلع بها الأمم المتحدة لحفظ السلام.
- ٣ - للأدباء، على سبيل الأولوية، حق اختيار نوع التعليم الذي يعطي لأولادهم

المادة ٢٧

- ١ - لكل شخص حق المشاركة الحرة في حياة المجتمع الثقافية، وفي الاستمتاع بالفنون، والإسهام في التقدم العلمي وفي الفوائد التي تنجم عنه.
- ٢ - لكل شخص حق في حماية المصالح المعنوية والمادية المترتبة على أي إنتاج علمي أو أدبي أو فني من صنته.

المادة ٢٨

- لكل فرد حق التمتع بنظام اجتماعي ودولي يمكن أن تتحقق في ظلّه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحقّقاً تاماً.

المادة ٢٩

- ١ - على كل فرد واجبات لزاء الجماعة، التي فيها وحدها يمكن ان تنمو شخصيته النمو الحر الكامل.
- ٢ - لا يخضع أي فرد، في ممارسة حقوقه وحرياته، إلا للقيود التي يقرها القانون مستهدفاً منها، حصراً، ضمان الاعتراف الواجب بحقوق وحريات الآخرين واحترامها، والوفاء بالعدل من مقتضيات الفضيلة والنظام العام ورفاه الجميع في مجتمع ديمقراطي.
- ٣ - لا يجوز في أي حال أن تمارس هذه الحقوق على نحو يناقض مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها.

المادة ٣٠

- ليس في هذا الإعلان أي نص يجوز تأويله على نحو يفيد انطوائه على تخويل أية دولة أو جماعة، أو أي فرد، أي حق في القيام بأي نشاط أو بأي فعل يهدف الى هدم أي من الحقوق والحريات المنصوص عليها فيه.

٢ - العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية

والاجتماعية والثقافية

اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بقرار الجمعية العامة ٢٢٠٠ ألف (د - ٢١)
المُرخ في ١٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٦
تاريخ بدء النفاذ: ٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٦ ، طبقاً للمادة ٢٧
الدياجة

ان الدول الأطراف في هذا العهد

اذ ترى أن الاقرار بما لجميع أعضاء الاسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، بشكل، وفقاً للمبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة، أساس الحرية والعدل والسلام في العالم.

واذ تقر بأن هذه الحقوق تنبثق من كرامة الانسان الأصيلة فيه.

واذ تدرك أن السبيل الوحيد لتحقيق المثل الأعلى المتمثل، وفقاً للاعلان العالمي لحقوق الانسان، في أن يكون البشر أحراراً ومتحررين من الخوف والفاقة، هو سبيل تهيئة الظروف الضرورية لتمكين كل انسان من التمتع بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكذلك بحقوقه المدنية والسياسية.

واذ تضع في اعتبارها ما على الدول، بمقتضى ميثاق الأمم المتحدة، من التزام بتعزيز الاحترام والمراعاة العالمين لحقوق الانسان وحرياته.

واذ تدرك أن على الفرد، الذي ترتب عليه واجبات ازاء الأفراد الآخرين وازاء الجماعة التي ينتمي اليها، مسؤولية السعي الى تعزيز ومراعاة الحقوق المعترف بها في هذا العهد.

قد اتفقت على المواد التالية:

الجزء الأول

المادة ١

- ١ - لجميع الشعوب حق تقرير مصيرها نفسها. وهي بمقتضى هذا الحق حرة في تقرير مركزها السياسي وحررة في السعي لتحقيق نوائها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.
- ٢ - لجميع الشعوب، سعيًا وراء أهدافها الخاصة، التصرف الحر بثرواتها ومواردها الطبيعية دونما إخلال بأية التزامات منبثقة عن مقتضيات التعاون الاقتصادي الدولي القائم على مبدأ المنفعة المتبادلة وعن القانون الدولي، ولا يجوز في أية حال حرمان أي شعب من

أسباب عيشه الخاصة.

٣ - على الدول الأطراف في هذا العهد، بما فيها الدول التي تقع على عاتقها مسؤولية إدارة الأقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي والأقاليم المشمولة بالوصاية أن تعمل على تحقيق حق تقرير المصير وأن تحترم هذا الحق، وفقاً لأحكام ميثاق الأمم المتحدة.

الجزء الثاني

المادة ٢

١ - تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد بأن تتخذ، بمفردها وعن طريق المساعدة والتعاون الدوليين، ولا سيما على الصعيدين الاقتصادي والتقني، وبأقصى ما تسمح به مواردها المتاحة، ما يلزم من خطوات لضمان التمتع الفعلي التدريجي بالحقوق المعترف بها في هذا العهد، سالكة إلى ذلك جميع السبل المناسبة، وخصوصاً سبيل اعتماد تدابير تشريعية.

٢ - تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بأن تضمن جعل ممارسة الحقوق المنصوص عليها في هذا العهد بريئة من أي تمييز بسبب العرق، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسياً أو غير سياسي، أو الأصل القومي أو الاجتماعي، أو الثروة، أو النسب، أو غير ذلك من الأسباب.

٣ - للبلدان النامية أن تقرر مع إبقاء المراعاة الواجبة لحقوق الإنسان ولا اقتصادها القومي، إلى أي مدى ستضمن الحقوق الاقتصادية المعترف بها في هذا العهد لغير المواطنين.

المادة ٣

تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بضمان مساواة الذكور والإناث في حق التمتع بجميع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنصوص عليها في هذا العهد.

المادة ٤

تقر الدول الأطراف في هذا العهد بأنه ليس للدولة أن تخضع التمتع بالحقوق التي تضمنها طبقاً لهذا العهد إلا للحدود المقررة في القانون، وإلا بمقدار توافق ذلك مع طبيعة هذه الحقوق، وشريطة أن يكون هدفها الوحيد تعزيز الرفاة العام في مجتمع ديمقراطي.

المادة ٥

١ - ليس في هذا العهد أي حكم يجوز تأويله على نحو يفيد انطواءه على أي حق لأي دولة أو جماعة أو شخص مباشرة أي نشاط أو القيام بأي فعل يهدف إلى إهدار أي

من الحقوق أو الحريات المعترف بها في هذا العهد أو الى فرض قيود عليها أوسع من تلك المنصوص عليها فيه.

٢ - لايقبل فرض أي قيد أو أي تضيق على أي من حقوق الانسان الأساسية المعترف بها أو النافذة في أي بلد تطبيقاً لقوانين أو اتفاقيات أو أنظمة أو اعراف، بذريعة كون هذا العهد لا يعترف بها أو كونه اعتراف بها على أضيق مدى.

الجزء الثالث

المادة ٦

١ - تعترف الدول الأطراف في هذا العهد بالحق في العمل، الذي يشمل ما لكل شخص من حق في أن تتاح له امكانية كسب رزقه بعمل يختاره أو يقبله بحرية، وتقوم باتخاذ تدابير مناسبة لصون هذا الحق.

٢ - يجب أن تشمل التدابير التي تتخذها كل من الدول الأطراف في هذا العهد لتأمين الممارسة الكاملة لهذا الحق توفير برامج التوجيه والتدريب التقنيين والمهنيين، والأخذ في هذا المجال بسياسات وتقنيات من شأنها تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية وثقافية مطردة وعمالة كاملة ومنتجة في ظل شروط تضمن للفرد الحريات السياسية والاقتصادية الأساسية.

المادة ٧

تعترف الدول الأطراف في هذا العهد بما لكل شخص من حق في التمتع بشروط عمل عادلة ومرضية تكفل على الخصوص:

(أ) مكافأة توفر لجميع العمال، كحد أدنى:

١- اجرا منصفاً، ومكافأة متساوية لدى تساوي قيمة العمل دون أي تمييز، على أن يضمن للمرأة خصوصاً تمتعها بشروط عمل لا تكون أدنى من تلك التي يتمتع بها الرجل، وتقاضيتها أجراً يساوي أجر الرجل لدى تساوى العمل.

٢- عيشاً كريماً لهم ولأسرهم طبقاً لاحكام هذا العهد.

(ب) ظروف عمل تكفل السلامة والصحة.

(ج) تساوى الجميع في فرص الترقية، داخل عملهم، الى مرتبة أعلى ملائمة، دون اخضاع ذلك الا لاعتباري الاقدمية والكفاءة.

(د) الاستراحة وأوقات الفراغ، والتحديد المعقول لساعات العمل، والاجازات الدورية المدفوعة الأجر، وكذلك المكافأة عن أيام العطل الرسمية.

المادة ٨

- ١ - تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بكفالة ما يلي:
- (أ) حق كل شخص في تكوين النقابات بالاشتراك مع آخرين وفي الانضمام الى النقابة التي يختارها، دونما قيد سوى قواعد المنظمة المعنية، على قصد تعزيز مصالحه الاقتصادية والاجتماعية وحمايتها. ولا يجوز اخضاع ممارسة هذا الحق لأية قيود غير تلك التي ينص عليها القانون وتشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لصيانة الأمن القومي أو النظام العام أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم.
- (ب) حق النقابات في انشاء اتحادات إئتلافية قومية، وحق هذه الاتحادات في تكوين منظمات نقابية دولية أو الانضمام اليها.
- (ج) حق النقابات في ممارسة نشاطها بحرية، دونما قيود غير تلك التي ينص عليها القانون وتشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لصيانة الأمن القومي أو النظام العام أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم.
- (د) حق الاضراب، شريطة ممارسته وفقا لقوانين البلد المعني.
- ٢ - لا تحول هذه المادة دون اخضاع أفراد القوات المسلحة أو رجال الشرطة أو موظفي الادارات الحكومية لقيود قانونية على ممارستهم لهذه الحقوق.
- ٣ - ليس في هذه المادة أي حكم يميز للدول الأطراف في اتفاقية منظمة العمل الدولية المعقودة عام ١٩٤٨ بشأن الحرية النقابية وحماية حق التنظيم النقابي اتخاذ تدابير تشريعية من شأنها، أو تطبيق القانون بطريقة من شأنها، أن تخل بالضمانات المنصوص عليها في تلك الاتفاقية.

المادة ٩

- تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل شخص في الضمان الاجتماعي، بما في ذلك التأمينات الاجتماعية.

المادة ١٠

- تقر الدول الأطراف في هذا العهد بما يلي:
- ١ - وجوب منح الأسرة التي تشكل الوحدة الجماعية الطبيعية والأساسية في المجتمع، أكبر قدر ممكن من الحماية والمساعدة، وخصوصا لتكوين هذه الاسرة وطوال نهوضها بمسؤولية تعهد وتربية الأولاد الذين تعيلهم. ويجب أن ينعقد الزواج برضا الطرفين المزمع زواجهما رضاء لا اكراه فيه.

٢ - وجوب توفير حماية خاصة للأمهات خلال فترة معقولة قبل الوضع وبعده. وينبغي منح الأمهات العاملات، أثناء الفترة المذكورة، اجازة مأجورة أو اجازة مصحوبة باستحقاقات ضمان اجتماعي كافية.

٣ - وجوب اتخاذ تدابير حماية ومساعدة خاصة للصالح لجميع الأطفال والمراهقين، دون أي تمييز بسبب النسب أو غيره من الظروف. ومن الواجب حماية الأطفال والمراهقين من الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي. كما يجب جعل القانون يعاقب على استخدامهم في أي عمل من شأنه افساد أخلاقهم أو الاضرار بصحتهم أو تهديد حياتهم بالخطر أو إلحاق الأذى بنموهم الطبيعي. وعلى الدول أيضا أن تفرض حدودا دنيا للسنة يحظر القانون استخدام الصغار الذين لم يبلغوها في عمل مأجور ويعاقب عليه.

المادة ١١

١ - تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل شخص في مستوى معيشي كاف له ولأسرته، يوفر ما يفي بحاجتهم من الغذاء والكساء والمأوى، وبحقه في تحسين متواصل لظروفه المعيشية. وتتعهد الدول الأطراف باتخاذ التدابير اللازمة لانفاذ هذا الحق، معترفة في هذا الصدد بالأهمية الأساسية للتعاون الدولي القائم على الارتضاء الحر.

٢ - واعترافا بما لكل انسان من حق أساسي في التحرر من الجوع، تقوم الدول الأطراف في هذا العهد، بمجهوده الفردي وعن طريق التعاون الدولي، باتخاذ التدابير المشتملة على برامج محددة ملموسة واللازمة لما يلي:

(أ) تحسين طرق انتاج وحفظ وتوزيع المواد الغذائية، عن طريق الاستفادة الكلية من المعارف التقنية والعلمية، ونشر المعرفة بمبادئ التغذية، واستحداث أو اصلاح نظم توزيع الأراضي الزراعية بطريقة تكفل أفضل انماء للموارد الطبيعية وانتفاع بها:

(ب) تأمين توزيع الموارد الغذائية العالمية توزيعا عادلا في ضوء الاحتياجات، يضع في اعتباره المشاكل التي تواجهها البلدان المستوردة للأغذية والمصدرة لها على السواء.

المادة ١٢

١ - تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل انسان في التمتع بأعلى مستوى من الصحة الجسمية والعقلية يمكن بلوغه.

٢ - تشمل التدابير التي يتعين على الدول الأطراف في هذا العهد اتخاذها لتأمين الممارسة الكاملة لهذا الحق، تلك التدابير اللازمة من أجل:

(أ) خفض معدل المواليد وموتى الرضع وتأمين نمو الطفل نموا صحيا.

- (ب) تحسين جميع جوانب الصحة البيئية والصناعية.
(ج) الوقاية من الأمراض الوبائية والموطنة والمهنية والأمراض الأخرى وعلاجها ومكافحتها.
(د) تهيئة ظروف من شأنها تأمين الخدمات الطبية والعناية الطبية للجميع في حالة المرض.

المادة ١٣

- ١ - تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل فرد في التربية والتعليم. وهي متفقة على وجوب توجيه التربية والتعليم الى الاعماء الكامل للشخصية الانسانية والحس بكرامتها والى توطيد احترام حقوق الانسان والحريات الأساسية. وهي متفقة كذلك على وجوب استهداف التربية والتعليم تمكين كل شخص من الاسهام بدور نافع في مجتمع حر، وتوثيق أواصر التفاهم والتسامح والصدقة بين جميع الأمم ومختلف الفئات السكانية أو الاثنية أو الدينية، ودعم الأنشطة التي تقوم بها الأمم المتحدة من أجل صيانة السلم.
٢ - وتقر الدول الأطراف في هذا العهد بان ضمان الممارسة التامة لهذا الحق يتطلب:

- (أ) جعل التعليم الابتدائي الزاميا واتاحته مجانا للجميع.
(ب) تعميم التعليم الثانوي بمختلف أنواعه، بما في ذلك التعليم الثانوي التقني والمهني، وجعله متاحا للجميع بكافة الوسائل المناسبة ولا سيما بالأخذ تدريجيا بمجانبة التعليم.
(ج) جعل التعليم العالي متاحا للجميع على قدم المساواة، تبعاً للكفاءة بكافة الوسائل المناسبة ولا سيما بالأخذ تدريجيا بمجانبة التعليم.
(د) تشجيع التربية الأساسية أو تكتيفها، الى أبعد مدى ممكن، من أجل الأشخاص الذين لم يتلقوا أو لم يستكملوا الدراسة الابتدائية؟
(هـ) العمل بنشاط على انماء شبكة مدرسية على جميع المستويات، وانشاء نظام منع واف بالفرز، ومواصلة تحسين الأوضاع المادية للعاملين في التدريس.
٣ - تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء، أو الأوصياء عند وجودهم، في اختيار مدارس لأولادهم غير المدارس الحكومية، شريطة تقييد المدارس المختارة بمعايير التعليم الدنيا التي قد تفرضها أو تقرها الدولة، وبتأمين تربية أولئك الأولاد دينيا وخلقيا وفقا لقناعاتهم الخاصة.

٤ - ليس في أي من أحكام هذه المادة ما يجوز تأويله على نحو يفيد مساساً بحرية الأفراد والهيئات في إنشاء وإدارة مؤسسات تعليمية، شريطة التقيد دائماً بالمبادئ المنصوص عليها في الفقرة ١ من هذه المادة ورهنا بخضوع التعليم الذي توفره هذه المؤسسات لما قد تفرضه الدولة من معايير دنيا.

المادة ١٤

تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد، لم تكن بعد وهي تصبح طرفاً فيه قد تمكنت من كفالة الزامية وجانية التعليم الابتدائي في بلدها ذاته أو في أقاليم أخرى تحت ولايتها، بالقيام، في غضون سنتين، بوضع واعتماد خطة عمل مفصلة للتنفيذ الفعلي والتدريجي لمبدأ الزامية التعليم ومجانيته للجميع، خلال عدد معقول من السنين يحدد في الخطة.

المادة ١٥

١ - تقرر الدول الأطراف في هذا العهد بأن من حق كل فرد:

(أ) أن يشارك في الحياة الثقافية.

(ب) أن يتمتع بفوائد التقدم العلمي وتطبيقاته؟

(ج) المصالح المعنوية والمادية الناجمة عن أي أثر علمي أو فني أو أدبي من صنعه.

٢ - تراعي الدول الأطراف في هذا العهد، في التدابير التي ستتخذها بغية ضمان الممارسة الكاملة لهذا الحق، أن تشمل تلك التدابير التي تتطلبها صيانة العلم والثقافة ورعاؤهما وإشاعتهما.

٣ - تعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام الحرية التي لا غنى عنها للبحث العلمي والنشاط الإبداعي.

٤ - تقرر الدول الأطراف في هذا العهد بالفوائد التي تجنى من تشجيع واتماء الاتصال والتعاون الدوليين في ميداني العلم والثقافة.

الجزء الرابع

المادة ١٦

١ - تعهد الدول الأطراف في هذا العهد بأن تقدم، طبقاً لأحكام هذا الجزء من العهد، تقارير عن التدابير التي تكون قد اتخذتها وعن التقدم المحرز على طريق ضمان احترام الحقوق المعترف بها في هذا العهد.

٢ - (أ) توجه جميع التقارير إلى الأمين العام للأمم المتحدة، الذي يحيل نسخاً منها إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي للنظر فيها طبقاً لأحكام هذا العهد.

(ب) على الأمين العام للأمم المتحدة أيضاً، حين يكون التقرير الوارد من دولة طرف في هذا العهد، أو جزء أو أكثر منه، متصلاً بأية مسألة تدخل في اختصاص واحد من الوكالات المتخصصة وفقاً لصكها التأسيسي وتكون الدولة الطرف المذكورة عضواً في هذه الوكالة، أن يحيل إلى تلك الوكالة نسخة من هذا التقرير أو من جزئه المتصل بتلك المسألة حسب الحالة.

المادة ١٧

١ - تقدم الدول الأطراف في هذا العهد تقاريرها على مراحل، طبقاً لبرنامج يضعه المجلس الاقتصادي والاجتماعي في غضون سنة من بدء نفاذ هذا العهد، بعد التشاور مع الدول الأطراف والوكالات المتخصصة المعنية.

٢ - للدولة أن تشير في تقريرها إلى العوامل والمصاعب التي تمنعها من الإيفاء الكامل بالالتزامات المنصوص عليها في هذا العهد.

٣ - حين يكون قد سبق للدولة الطرف في هذا العهد أن أرسلت المعلومات المناسبة إلى الأمم المتحدة أو إلى إحدى الوكالات المتخصصة، ينتفي لزوم تكرار إيراد هذه المعلومات ويكتفي بحالة دقيقة إلى المعلومات المذكورة.

المادة ١٨

للمجلس الاقتصادي والاجتماعي، بمقتضى المسؤوليات التي عهد بها إليه ميثاق الأمم المتحدة في ميدان حقوق الإنسان والحريات الأساسية، أن يعقد مع الوكالات المتخصصة ما يلزم من ترتيبات كيما توافيه بتقارير عن التقدم المحرز في تأمين الامتثال لما يدخل في نطاق أنشطتها من أحكام هذا العهد. ويمكن تضمين هذه التقارير تفاصيل عن المقررات والتوصيات التي اعتمدتها الأجهزة المختصة في هذه الوكالات بشأن هذا الامتثال.

المادة ١٩

للمجلس الاقتصادي والاجتماعي أن يحيل إلى لجنة حقوق الإنسان التقارير المتعلقة بحقوق الإنسان والمقدمة من الدول عملاً بالمادتين ١٦ و ١٧ ومن الوكالات المتخصصة عملاً بالمادة ١٨، لدراستها ووضع توصية عامة بشأنها، أو لاطلاعها عليها عند الاقتضاء.

المادة ٢٠

للدول الأطراف في هذا العهد وللوكالات المتخصصة المعنية أن تقدم إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي ملاحظات على أية توصية عامة تبديها لجنة حقوق الإنسان

بمقتضى المادة ١٩ أو على أي إيماء إلى توصية عامة يرد في أي تقرير للجنة حقوق الانسان أو في أية وثيقة تتضمن احالة اليها.

المادة ٢١

للمجلس الاقتصادي والاجتماعي أن يقدم الى الجمعية العامة بين الحين والحين تقارير تشمل على توصيات ذات طبيعة عامة وموجز للمعلومات الواردة من الدول الأطراف في هذا العهد ومن الوكالات المتخصصة حول التدابير المتخذة والتقدم المحرز على طريق كفالة تعميم مراعاة الحقوق المعترف بها في هذا العهد.

المادة ٢٢

للمجلس الاقتصادي والاجتماعي استعراء نظر هيئات الأمم المتحدة الأخرى وهيئاتها الفرعية، والوكالات المتخصصة المعنية بتوفير المساعدة التقنية، الى أية مسائل تنشأ عن التقارير المشار اليها في هذا الجزء من هذا العهد ويمكن أن تساعد تلك الأجهزة، كل في مجال اختصاصه، على تكوين رأي حول ملائمة اتخاذ تدابير دولية من شأنها أن تساعد على فعالية التنفيذ التدريجي لهذا العهد.

المادة ٢٣

توافق الدول الاطراف في هذا العهد على أن التدابير الدولية الرامية الى كفالة اعمال الحقوق المعترف بها في هذا العهد تشمل عقد اتفاقيات، واعتماد توصيات، وتوفير مساعدة تقنية، وعقد اجتماعات اقليمية واجتماعات تقنية بغية التشاور والدراسة تنظيم بالاشتراك مع الحكومات المعنية.

المادة ٢٤

ليس في أي حكم من أحكام هذا العهد ما يجوز تأويله على نحو يفيد مساهمة بأحكام ميثاق الأمم المتحدة وأحكام دساتير الوكالات المتخصصة التي تحدد مسؤوليات مختلف هيئات الأمم المتحدة والوكالات المتخصصة بصدد المسائل التي يتناولها هذا العهد.

المادة ٢٥

ليس في أي حكم من أحكام هذا العهد ما يجوز تأويله على نحو يفيد مساهمة بما لجميع الشعوب من حق أصيل في حرية التمتع والانتفاع كلياً بثرواتها ومواردها الطبيعية.

الجزء الخامس

المادة ٢٦

١ - هذا العهد متاح لتوقيع أية دولة عضو في الأمم المتحدة أو عضو في أية وكالة من وكالاتها المتخصصة وأية دولة طرف في النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، وأية دولة أخرى دعته الجمعية العامة للأمم المتحدة إلى أن تصبح طرفاً في هذا العهد.

٢ - يخضع هذا العهد للتصديق. وتودع صكوك التصديق لدى الأمين العام للأمم المتحدة.

٣ - متاح الانضمام إلى هذا العهد لأية دولة من الدول المشار إليها في الفقرة ١ من هذه المادة.

٤ - يقع الانضمام بإيداع صك انضمام لدى الأمين العام للأمم المتحدة.

٥ - يخطر الأمين العام للأمم المتحدة جميع الدول التي تكون قد وقعت هذا العهد أو انضمت إليه بإيداع كل صك من صكوك التصديق أو الانضمام.

المادة ٢٧

١ - يبدأ نفاذ هذا العهد بعد ثلاثة أشهر من تاريخ إيداع صك الانضمام أو التصديق الخامس والثلاثين لدى الأمين العام للأمم المتحدة.

٢ - أما الدول التي تصدق هذا العهد أو تنضم إليه بعد أن يكون قد تم إيداع صك التصديق أو الانضمام الخامس والثلاثين فيبدأ نفاذ هذا العهد ازاء كل منها بعد ثلاثة أشهر من تاريخ إيداعها صك تصديقها أو صك انضمامها.

المادة ٢٨

تنطبق أحكام هذا العهد، دون أي قيد أو استثناء، على جميع الوحدات التي تشكل منها الدول الاتحادية.

المادة ٢٩

١ - لأية دولة طرف في هذا العهد أن تقترح تعديلاً عليه تودع نصه لدى الأمين العام للأمم المتحدة، وعلى اثر ذلك يقوم الأمين العام بإبلاغ الدول الأطراف في هذا العهد بأية تعديلات مقترحة، طالباً إليها إعلامه عما إذا كانت تحبذ عقد مؤتمر للدول الأطراف للنظر في تلك المقترحات والتصويت عليها. فإذا حبذ عقد المؤتمر ثلث الدول الأطراف على الأقل عقده الأمين العام برعاية الأمم المتحدة. وأي تعديل تعتمد أغلبية الدول الأطراف الحاضرة والمقرعة في المؤتمر يعرض على الجمعية العامة للأمم المتحدة لاتقراره.

٢ - يبدأ نفاذ التعديلات متى أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة وقبلتها أغلبية ثلثي

الدول الأطراف في هذا العهد، وفقا للإجراءات الدستورية لدى كل منها.
٣ - متى بدأ نفاذ هذه التعديلات تصبح ملزمة للدول الأطراف التي قبلتها، بينما تظل الدول الأطراف الأخرى ملزمة بأحكام هذا العهد وبأي تعديل سابق تكون قد قبلته.

المادة ٣٠

بصرف النظر عن الاخطارات التي تتم بمقتضى الفقرة ٥ من المادة ٢٦ ، يخطر الأمين العام للأمم المتحدة جميع الدول المشار إليها في الفقرة ١ من المادة المذكورة بما يلي:
(أ) التوقيعات والتصديقات والانضمامات التي تتم طبقا للمادة ٢٦ .
(ب) تاريخ بدء نفاذ هذا العهد بمقتضى المادة ٢٧ ، وتاريخ بدء نفاذ أية تعديلات تتم في اطار المادة ٢٩ .

المادة ٣١

١ - يودع هذا العهد، الذي تتساوى في الحجية نصوصه بالاسبانية والانكليزية والروسية والصينية والفرنسية، في محفوظات الأمم المتحدة.
٢ - يقوم الأمين العام للأمم المتحدة بإرسال صور مصدقة من هذا العهد الى جميع الدول المشار إليها في المادة ٢٦ .

٣ - العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية
اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بقرار الجمعية العامة ٢٢٠٠ (ألف)
المؤرخ في ١٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٦
تاريخ بدء النفاذ: ٢٣ آذار/ مارس ١٩٧٦ ، طبقاً للمادة ٤٩
الديباجة

ان الدول الأطراف في هذا العهد.
اذ ترى أن الاقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن
حقوق متساوية وثابتة، يشكل وفقاً للمبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة، أساس الحرية
والعدل والسلام في العالم.
واذ تقر بأن هذه الحقوق تنبثق من كرامة الانسان الأصيلة فيه.
واذ تدرك أن السبيل الوحيد لتحقيق المثل الأعلى المتمثل، وفقاً للاعلان العالمي
لحقوق الانسان، في ان يكون البشر احراراً، ومنتعين بالحرية المدنية والسياسية ومتحررين
من الخوف والفاقة، هو سبيل تهيئة الظروف لتمكين كل انسان من التمتع بحقوقه المدنية
والسياسية، وكذلك بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.
واذ تضع في اعتبارها ما على الدول، بمقتضى ميثاق الأمم المتحدة، من التزام بتعزيز
الاحترام والمراعاة العالمين لحقوق الانسان وحرياته.
واذ تدرك على الفرد، الذي تترتب عليه واجبات ازاء الأفراد الآخرين وازاء الجماعة
التي ينتمي اليها، مسؤولية السعي الى تعزيز ومراعاة الحقوق المعترف بها في هذا العهد.
قد اتفقت على المواد التالية:

الجزء الأول

المادة ١

١ - لجميع الشعوب حق تقرير مصيرها بنفسها. وهي بمقتضى هذا الحق حرة في
تقرير مركزها السياسي وحررة في السعي لتحقيق نوائها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.
٢ - لجميع الشعوب، سعياً وراء اهدافها الخاصة، التصرف الحر بثرواتها ومواردها
الطبيعية دونما اخلال بأية التزامات منبثقة عن مقتضيات التعاون الاقتصادي الدولي القائم
على مبدأ المنفعة المتبادلة وعن القانون الدولي. ولا يجوز في أية حال حرمان أي شعب من

أسباب عيشه الخاصة.

٣ - على الدول الأطراف في هذا العهد، بمافيها الدول التي تقع على عاتقها مسؤولية ادارة الأقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي والأقاليم المشمولة بالوصاية، أن تعمل على تحقيق حق تقرير المصير وأن تحترم هذا الحق، وفقا لأحكام ميثاق الأمم المتحدة.

الجزء الثاني

المادة ١٢ - تتمتع كل دولة طرف في هذا العهد باحترام الحقوق المعترف بها فيه، وبكفالة هذه الحقوق لجميع الأفراد الموجودين في اقليمها والداعلين في ولايتها، دون أي تمييز بسبب العرق، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسيا أو غير سياسي، أو الأصل القومي أو الاجتماعي، أو الثروة، أو النسب، أو غير ذلك من الأسباب.

٢ - تتمتع كل دولة طرف في هذا العهد، اذا كانت تدابيرها التشريعية أو غير التشريعية القائمة لا تكفل فعلا اعمال الحقوق المعترف بها في هذا العهد. بأن تتخذ، طبقا لاجراءاتها الدستورية ولأحكام هذا العهد، ما يكون ضروريا لهذا الاعمال من تدابير تشريعية أو غير تشريعية.

٣ - تتمتع كل دولة طرف في هذا العهد:

(أ) بأن تكفل توفر سبيل فعال للتظلم لأي شخص انتهكت حقوقه أو حرياته المعترف بها في هذا العهد، حتى لو صدر الانتهاك عن أشخاص يتصرفون بصفتهم الرسمية.

(ب) بأن تكفل لكل متظلم على هذا النحو أن تبت في الحقوق التي يدهي انتهاكها سلطة قضائية أو ادارية أو تشريعية مختصة، أو أية سلطة مختصة أخرى ينص عليها نظام الدولة القانوني، وبأن تنمي امكانيات التظلم القضائي.

(ج) بأن تكفل قيام السلطات المختصة بانفاذ الأحكام الصادرة لمصلحة المتظلمين.

المادة ٣

تتمتع الدول الأطراف في هذا العهد بكفالة تساوى الرجال والنساء في حق التمتع بجميع الحقوق المدنية والسياسية المنصوص عليها في هذا العهد.

المادة ٤

١ - في حالات الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة، والمعلن قيامها رسميا، يجوز للدول الأطراف في هذا العهد أن تتخذ، في أضيق الحدود، التي يتطلبها الوضع، تدابير لا تتقيد بالالتزامات المترتبة عليها بمقتضى هذا العهد، شريطة عدم منافاة هذه

التدابير للالتزامات الأخرى المترتبة عليها بمقتضى القانون الدولي وعدم انطوائها على تمييز يكون مبرره الوحيد هو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل الاجتماعي.

٢ - لا يجيز هذا النصر أي مخالفة لأحكام المواد ٦ و٧ و٨ (الفقرتين ١ و٢) و ١١ و١٥ و١٦ و١٨ .

٣ - على أية دولة طرف في هذا العهد استخدمت حق عدم التقيد أن تعلم الدول الأطراف الأخرى فوراً، عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة، بالأحكام التي لم تقيد بها وبالأسباب التي دفعتها الى ذلك. وعليها، في التاريخ الذي تنهي فيه عدم التقيد، أن تعلمها بذلك مرة أخرى وبالطريق ذاته.

المادة ٥

١ - ليس في هذا العهد أي حكم يجوز تأويله على نحو يفيد انطوائه على حق لأي دولة أو جماعة أو شخص مباشرة أي نشاط أو القيام بأي عمل يهدف الى اهدار أي من الحقوق أو الحريات المعترف بها في هذا العهد أو الى فرض قيود عليها أوسع من تلك المنصوص عليها فيه.

٢ - لا يقبل فرض أي قيد أو أي تضيق على أي من حقوق الانسان الاساسية المعترف بها أو النافذة في أي بلد تطبيقاً لقوانين أو اتفاقيات أو أنظمة أو أعراف، بذريعة كون هذا العهد لا يعترف بها أو كون اعترافه بها أضيق مدى.

الجزء الثالث

المادة ٦

١ - الحق في الحياة حق ملازم لكل انسان. وعلى القانون أن يحمي هذا الحق. ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفاً.

٢ - لا يجوز، في البلدان التي لم تلغ عقوبة الاعدام، ان يحكم بهذه العقوبة الا جزاء على أشد الجرائم خطورة وفقاً للتشريع النافذ وقت ارتكاب الجريمة وغير المخالف لأحكام هذا العهد ولا تفاقية منع جريمة الابادة الجماعية والمعاقبة عليها. ولا يجوز تطبيق هذه العقوبة الا بمقتضى حكم نهائي صادر عن محكمة مختصة.

المادة ٧

لا يجوز اخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاانسانية أو الحاطة بالكرامة وعلى وجه الخصوص، لا يجوز اجراء أية تجربة طبية أو علمية على أحد دون رضاه الحر.

المادة ٨

- ١ - لا يجوز استرقاق أحد. ويحظر الرق والاتجار بالرقيق بجميع صورهما.
- ٢ - لا يجوز إخضاع أحد للعبودية.
- ٣ - (أ) لا يجوز إكراه أحد على السخرة أو العمل الإلزامي.
- (ب) لا يجوز تأويل الفقرة ٣ (أ) على نحو يجعلها، في البلدان التي تميز المعاقبة على بعض الجرائم بالسجن مع الأشغال الشاقة، تمنع تنفيذ عقوبة الأشغال الشاقة المحكوم بها من قبل محكمة مختصة.
- (ج) لأغراض هذه الفقرة، لا يشمل تعبير «السخرة أو العمل الإلزامي»
 - ١- الأعمال والخدمات غير المقصودة بالفقرة الفرعية (ب) والتي تفرض عادة على الشخص المعتقل نتيجة قرار قضائي أو قانوني أو الذي صدر بحقه مثل هذا القرار ثم أفرج عنه بصورة مشروطة.
 - ٢- أية خدمة ذات طابع عسكري، وكذلك، في البلدان التي تعترف بحق الاستنكاف الضميري عن الخدمة العسكرية، أية خدمة قومية يفرضها القانون على المستنكفين ضميرياً.
 - ٣- أية خدمة تفرض في حالات الطوارئ أو النكبات التي تهدد حياة الجماعة أو رفاهها.
- ٤- أية أعمال أو خدمات تشكل جزءاً من الالتزامات المدنية العادية.

المادة ٩

- ١ - لكل فرد حق في الحرية وفي الأمان على شخصه. ولا يجوز توقيف أحد أو اعتقاله تعسفاً. ولا يجوز حرمان أحد من حريته إلا لأسباب ينص عليها القانون وطبقاً للإجراء المقرر به.
- ٢ - يتوجب إبلاغ أي شخص يتم توقيفه بأسباب هذا التوقيف لدى وقوعه كما يتوجب إبلاغه سريعاً بأية تهمة توجه إليه.
- ٣ - يقدم الموقوف أو المعتقل بتهمة جزائية، سريعاً، إلى أحد القضاة أو أحد الموظفين المخولين قانوناً مباشرة وظائف قضائية، ويكون من حقه أن يحاكم خلال مهلة معقولة أو أن يفرج عنه. ولا يجوز أن يكون احتجاز الأشخاص الذين ينتظرون المحاكمة هو القاعدة العامة، ولكن من الجائز تعليق الإفراج عنهم على ضمانات لكفالة حضورهم المحاكمة، في أية مرحلة أخرى من مراحل الإجراءات القضائية، ولكفالة تنفيذ الحكم عند الاقتضاء.

- ٤ - لكل شخص حرم من حريته بالتوقيف أو الاعتقال حق الرجوع الى المحكمة لكي تفصل هذه المحكمة دون ابطاء في قانونية اعتقاله، وتأمراً بالاخراج عنه اذا كان الاعتقال غير قانوني.
- ٥ - لكل شخص كان ضحية توقيف أو اعتقال غير قانوني حق في الحصول على تعويض.

المادة ١٥

- ١ - يعامل جميع المحرومين من حريتهم معاملة انسانية، تحترم الكرامة الأصلية في الشخص الانساني.
- ٢ - (أ) يفصل الأشخاص المتهمون عن الاشخاص المدانين، الا في ظروف استثنائية، ويكونون محل معاملة على جادة تتفق مع كونهم أشخاصاً غير مدانين.
- (ب) يفصل المتهمون الأحداث عن البالغين، ويحالون بالسرعة الممكنة الى القضاء للفصل في قضاياهم.
- ٣ - يجب أن يراعي نظام السجون معاملة المسجونين معاملة يكون هدفها الأساسي اصلاحهم واعادة تأهيلهم الاجتماعي. ويفصل المذنبون الأحداث عن البالغين ويعاملون معاملة تتفق مع سنهم ومركزهم القانوني.

المادة ١١

- لا يجوز سجن أي انسان لمجرد حمزه عن الوفاء بالتزام تعاقدي.

المادة ١٢

- ١ - لكل فرد يوجد على نحو قانوني داخل اقليم دولة ما حق حرية التنقل فيه وحرية اختيار مكان اقامته.
- ٢ - لكل فرد حرية مغادرة أي بلد، بما في ذلك بلده.
- ٣ - لا يجوز تقييد الحقوق المذكورة أعلاه بأية قيود غير تلك التي ينص عليها القانون، وتكون ضرورية لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحررياتهم، وتكون متنسبة مع الحقوق الاخرى المعترف بها في هذا العهد.

- ٤ - لا يجوز حرمان أحد، تعسفاً، من حق الدخول الى بلده.

المادة ١٣

- لا يجوز ابعاد الأجنبي المقيم بصفة قانونية في اقليم دولة طرف في هذا العهد الا

تنفيذا لقرار اتخذ وفقا للقانون، وبعد تمكينه، ما لم تحتم دواعي الأمن القومي خلاف ذلك، من عرض الأسباب المؤيدة لعدم إبعاده ومن عرض قضيته على السلطة المختصة أو على من تعينه أو تعيينهم خصيصا لذلك، ومن توكيل من يمثل أمامها أو أمامهم.

المادة ١٤

١ - الناس جميعا سواء أمام القضاء. ومن حق كل فرد، لدى الفصل في أية تهمة جزائية توجه إليه أو في حقوقه والتزاماته في أية دعوى مدنية، أن تكون قضيته محل نظر منصف وعلمي من قبل محكمة مختصة مستقلة حيادية، منشأة بحكم القانون. ويجوز منع الصحافة والجمهور من حضور المحاكمة كلها أو بعضها لدواعي الآداب العامة أو النظام العام أو الأمن القومي في مجتمع ديمقراطي، أو لمقتضيات حرمة الحياة الخاصة لأطراف الدعوى، أو في أدنى الحدود التي تراها المحكمة ضرورة حين يكون من شأن العلنية في بعض الظروف الاستثنائية أن تخل بمصلحة العدالة، إلا أن أي حكم في قضية جزائية أو دعوى مدنية يجب أن يصدر بصورة علنية، إلا إذا كان الأمر يتصل بأحداث تقتضي مصلحتهم خلاف ذلك أو كانت الدعوى تتناول خلافات بين زوجين أو تتعلق بالوصاية على أطفال.

٢ - من حق كل متهم بارتكاب جريمة أن يعتبر بريئا إلى أن يثبت عليه الجرم قانونا.

٣ - لكل متهم بجريمة أن يتمتع أثناء النظر في قضيته، وعلى قدم المساواة التامة، بالضمانات الدنيا التالية:

(أ) أن يتم إعلامه سريعا وبالتفصيل، وفي لغة يفهمها، بطبيعة التهمة الموجهة إليه وأسبابها.

(ب) أن يعطى من الوقت ومن التسهيلات ما يكفيه لاعداد دفاعه وللارتباط بمحام يختاره بنفسه.

(ج) أن يحاكم دون تأخير لا مبرر له.

(د) أن يحاكم حضوريا وأن يدافع عن نفسه بشخصه أو بواسطة محام من اختياره، وأن يخطر بحقه في وجود من يدافع عنه إذا لم يكن له من يدافع عنه، وأن تزوده المحكمة حكما، كلما كانت مصلحة العدالة تقتضي ذلك، بمحام يدافع عنه، دون تحميله اجرا على ذلك إذا كان لا يملك الوسائل الكافية لدفع هذا الاجر.

(هـ) أن يناقش شهود الاتهام، بنفسه أو من قبل غيره، وأن يحصل على الموافقة على استدعاء شهود النفي بذات الشروط المطبقة في حالة شهود الاتهام.

(و) أن يزود مجاناً بترجمان اذا كان لا يفهم أو لا يتكلم اللغة المستخدمة في المحكمة.

(ز) ألا يكره على الشهادة ضد نفسه أو على الاعتراف بذنب.

٤ - في حالة الاحداث، يراعى جعل الاجراءات مناسبة لسنهم ومواتية لضرورة العمل على اعادة تأهيلهم.

٥ - لكل شخص أدين بجريمة حق اللجوء، وفقاً للقانون، الى محكمة أعلى كيما تعيد النظر في قرار ادانته وفي العقاب الذي حكم به عليه.

٦ - حين يكون قد صدر على شخص ما حكم نهائي يدينه بجريمة، ثم أبطل هذا الحكم أو صدر عفو خاص عنه على أساس واقعة جديدة أو واقعة حديثة الاكتشاف تحمل الدليل القاطع على وقوع خطأ قضائي، يتوجب تعويض الشخص الذي أنزل به العقاب نتيجة تلك الادانة، وفقاً للقانون، ما لم يثبت أنه يتحمل، كلياً أو جزئياً، المسؤولية عن عدم افشاء الواقعة المجهولة في الوقت المناسب.

٧ - لا يجوز تعريض أحد مجدداً للمحاكمة أو للعقاب على جريمة سبق أن أدين بها أو برىء منها بحكم نهائي وفقاً للقانون وللإجراءات الجنائية في كل بلد.

المادة ١٥

١ - لا يدان أي فرد بأية جريمة بسبب فعل أو امتناع عن فعل لم يكن وقت ارتكابه يشكل جريمة بمقتضى القانون الوطني أو الدولي. كما لا يجوز فرض اية عقوبة تكون أشد من تلك التي كانت سارية المفعول في الوقت الذي ارتكبت فيه الجريمة. وإذا حدث، بعد ارتكاب الجريمة ان صدر قانون ينص على عقوبة أخف، وجب أن يستفيد مرتكب الجريمة من هذا التخفيف.

٢ - ليس في هذه المادة من شيء يخل بمحاكمة ومعاقبة أي شخص على أي فعل أو امتناع عن فعل كان حين ارتكابه يشكل جرماً وفقاً لمبادئ القانون العامة التي تعترف بها جماعة الأمم.

المادة ١٦

لكل انسان، في كل مكان، الحق بأن يعترف له بالشخصية القانونية.

المادة ١٧

١ - لا يجوز تعريض أي شخص على نحو تعسفي أو غير قانوني، لتدخل في خصوصياته أو شؤون أسرته أو بيته أو مراسلاته، ولا لأي حملات غير قانونية تمس شرفه

أو سمعته.

٢ - من حق كل شخص أن يحميه القانون من مثل هذا التدخل أو المساس.

المادة ١٨

١ - لكل انسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين. ويشمل ذلك حرمة في أن يدين بدين ما، وحرمة في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحرمة في اظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة.

٢ - لا يجوز تعريض أحد لأكراه من شأنه أن يخل بحرمة في أن يدين بدين ما، أو بحرمة في اعتناق أو دين أو معتقد يختاره.

٣ - لا يجوز إخضاع حرية الانسان في اظهار دينه أو معتقده الا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحريةهم الأساسية.

٤ - تتمتع الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء، أو الأوصياء عند وجودهم، في تأمين تربية أولادهم دينيا وخلقيا وفقا لقناعاتهم الخاصة.

المادة ١٩

١ - لكل انسان حق في اعتناق آراء دون مضايقة.

٢ - لكل انسان حق في حرية التعبير. ويشمل هذا الحق حرمة في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها الى الآخرين دونما اعتبار للحدود، سواء على شكل مكتوب أو مطبوع أو في قالب فني أو بأية وسيلة أخرى يختارها.

٣ - تيسير ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الفقرة ٢ من هذه المادة واجبات ومسؤوليات خاصة. وعلى ذلك يجوز إخضاعها لبعض القيود ولكن شريطة أن تكون محددة بنص القانون وأن تكون ضرورية.

(أ) لاحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم.

(ب) لحماية الأن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة.

المادة ٢٠

١ - تحظر بالقانون أية دعاية للحرب.

٢ - تحظر بالقانون أية دعوة الى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية تشكل تحريضا على التمييز أو العدواة أو العنف.

المادة ٢١

يكون الحق في التجمع السلمي معترفاً به. ولا يجوز أن يوضع من القيود على ممارسة هذه الحق الا تلك التي تفرض طبقاً للقانون وتشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لصيانة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

المادة ٢٢

- ١ - لكل فرد حق في حرية تكوين الجمعيات مع آخرين، بما في ذلك حق انشاء النقابات والانضمام اليها من اجل حماية مصالحه.
- ٢ - لا يجوز أن يوضع من القيود على ممارسة هذا الحق الا تلك التي ينص عليها القانون وتشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لصيانة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم. ولا تحول هذه المادة دون اخضاع أفراد القوات المسلحة ورجال الشرطة لقيود قانونية على ممارسة هذا الحق.
- ٣ - ليس في هذه المادة أي حكم يميز للدول الأطراف في اتفاقية منظمة العمل الدولية المعقودة عام ١٩٤٨ بشأن الحرية النقابية وحماية حق التنظيم النقابي اتخاذ تدابير تشريعية من شأنها، أو تطبيق القانون بطريقة من شأنها أن تخل بالضمانات المنصوص عليها في تلك الاتفاقية.

المادة ٢٣

- ١ - الأسرة هي الوحدة الجماعية الطبيعية والأساسية في المجتمع، ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.
- ٢ - يكون للرجل والمرأة، ابتداء من بلوغ سن الزواج، حق معترف به في الزواج وتأسيس أسرة.
- ٣ - لا ينعقد أي زواج الا برضا الطرفين المزمع زواجهما رضاء كاملاً لا اكراه فيه.
- ٤ - تتخذ الدول الأطراف في هذا العهد التدابير المناسبة لكفالة تساوي حقوق الزوجين وواجباتهما لدى الزواج وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله. وفي حالة الانحلال - يتوجب اتخاذ تدابير لكفالة الحماية الضرورية للأولاد في حالة وجودهم.

المادة ٢٤

- ١ - يكون لكل ولد، دون أي تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين

أو الأصل القومي أو لاجتماعي أو الثروة أو النسب، حق على أسرته وعلى المجتمع وعلى الدولة في اتخاذ تدابير الحماية التي يقتضيها كونه قاصراً.

٢ - يتوجب تسجيل كل طفل فور ولادته ويعطى اسماً يعرف به.

٣ - لكل طفل حق في اكتساب جنسية.

المادة ٢٥

يكون لكل مواطن، دون أي وجه من وجوه التمييز المذكورة في المادة ٢ الحقوق التالية التي يجب أن تتاح له فرصة التمتع بها دون قيود غير معقولة:

(أ) أن يشارك في إدارة الشؤون العامة، أما مباشرة وأما بواسطة ممثلين يختارون في حرية.

(ب) أن يُنتخب وينتخب، في انتخابات نزيهة تجري دورياً بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري، تضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين.

(ج) أن تتاح له على قدم المساواة عموماً مع سواه، فرصة تقلد الوظائف العامة في بلده.

المادة ٢٦

الناس جميعاً سواء أمام القانون ويتمتعون دون أي تمييز بحق متساو في التمتع بحمايته. وفي هذا الصدد يجب أن يحظر القانون أي تمييز وأن يكفل لجميع الأشخاص على السواء حماية فعالة من التمييز لأي سبب، كالعرق أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسياً أو غير سياسي، أو الأصل القومي أو الاجتماعي، أو الثروة أو النسب، أو غير ذلك من الأسباب.

المادة ٢٧

لا يجوز، في الدول التي توجد فيها أقليات اثنية أو دينية أو لغوية، أن يحرم الأشخاص المنتمون إلى الأقليات المذكورة من حق التمتع بثقافتهم الخاصة أو المجاهرة بدينهم وإقامة شعائره أو استخدام لغتهم، بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين في مجتمعاتهم.

الجزء الرابع

المادة ٢٨

١ - تنشأ لجنة تسمى اللجنة المعنية بحقوق الإنسان (يشار إليها في ما يلي من هذا العهد باسم «اللجنة»). وتتألف هذه اللجنة، من ثمانية عشر عضواً وتتولى الوظائف المنصوص عليها في ما يلي.

- ٢ - تؤلف اللجنة من مواطنين في الدول الأطراف في هذا العهد، من ذوي المناقب الخلقية الرفيعة المشهود لهم بالاختصاص في ميدان حقوق الانسان، مع مراعاة أن من المفيد أن يشرك فيها بعض الأشخاص ذوي الخبرة القانونية.
- ٣ - يتم تعيين أعضاء اللجنة بالانتخاب، وهم يعملون فيها بصفتهم الشخصية.

المادة ٣٤

- ١ - اذا اعلن شغور مقعد ما طبقا للمادة ٣٣، وكانت ولاية العضو الذي يجب استبداله لا تنقضي خلال الأشهر الستة التي تلي اعلان شغور مقعده، يقوم الأمين العام للأمم المتحدة بإبلاغ ذلك الى الدول الأطراف في هذا العهد، التي يجوز لها، خلال مهلة شهرين، تقديم مرشحين وفقا للمادة ٢٩ من أجل ملء المقعد الشاغر.
- ٢ - يضع الأمين العام للأمم المتحدة قائمة بأسماء جميع المرشحين على هذا النحو، بالترتيب الالفبائي، ويبلغ هذه القائمة الى الدول الأطراف في هذا العهد. واذ ذاك يجري الانتخاب اللازم لملء المقعد الشاغر طبقا للأحكام الخاصة بذلك من هذا الجزء من هذا العهد.

- ٣ - كل عضو في اللجنة انتخب لملء مقعد أعلن شغوره طبقا للمادة ٣٣ يتولى مهام العضوية فيها حتى انقضاء ما تبقى من مدة ولاية العضو الذي شغر مقعده في اللجنة بمقتضى أحكام تلك المادة.

المادة ٣٥

يتقاضى أعضاء اللجنة، بموافقة الجمعية العامة للأمم المتحدة، مكافآت تقتطع من موارد الأمم المتحدة بالشروط التي تقرها الجمعية العامة، مع أخذ أهمية مسؤوليات اللجنة بعين الاعتبار.

المادة ٣٦

يوفر الأمين العام للأمم المتحدة ما يلزم من موظفين وتسهيلات لتمكين اللجنة من الاضطلاع الفعال بالوظائف المنوطة بها بمقتضى هذا العهد.

المادة ٣٧

- ١ - يتولى الأمين العام للأمم المتحدة دعوة اللجنة الى عقد اجتماعها الأول في مقر الأمم المتحدة.
- ٢ - بعد اجتماعها الأول، تجتمع اللجنة في الأوقات التي ينص عليها نظامها

الداخلي.

٣ - تعقد اللجنة اجتماعاتها عادة في مقر الأمم المتحدة أو في مكتب الأمم المتحدة

بجنيف.

المادة ٣٨

يقوم كل عضو من أعضاء اللجنة، قبل توليه منصبه، بالتعهد رسمياً، في جلسة علنية، بالقيام بمهامه بكل تجرد ونزاهة.

المادة ٣٩

١ - تنتخب اللجنة أعضاء مكتبها لمدة سنتين، ويجوز أن يعاد انتخابهم.

٢ - تتولى اللجنة نفسها وضع نظامها الداخلي، ولكن مع تضمينه الحكمين التاليين:
(أ) يكتمل النصاب بحضور اثني عشر عضواً.

(ب) تتخذ قرارات اللجنة بأغلبية أصوات أعضائها الحاضرين.

المادة ٤٠

١ - تعهد الدول الأطراف في هذا العهد بتقديم تقارير عن التدابير التي اتخذتها والتي تمثل اعمالاً للحقوق المعترف بها فيه، وعن التقدم المحرز في تمتع بهذه الحقوق، وذلك:

(أ) خلال سنة من بدء نفاذ هذا العهد ازاء الدول الأطراف المعنية.

(ب) ثم كلما طلبت اللجنة إليها ذلك.

٢ - تقدم جميع التقارير الى الأمين العام للأمم المتحدة، الذي يحيلها الى اللجنة للنظر فيها. ويشار وجوباً في التقارير المقدمة الى ما قد يقوم من عوامل ومصاعب تؤثر في تنفيذ أحكام هذه العهد.

٣ - للأمين العام للأمم المتحدة، بعد التشاور مع اللجنة، أن يحيل الى الوكالات المتخصصة المعنية نسخاً من أية اجزاء من تلك التقارير قد تدخل في ميدان اختصاصها.

٤ - تقوم اللجنة بدراسة التقارير المقدمة من الدول الأطراف في هذا العهد. وعليها أن توافي هذه الدول بما ترضه هي من تقارير، وبأية ملاحظات عامة تستسيبها. وللجنة أيضاً أن توافي المجلس الاقتصادي والاجتماعي بتلك الملاحظات مشفوعة بنسخ من التقارير التي تلقتها من الدول الأطراف في هذا العهد.

٥ - للدول الأطراف في هذا العهد أن تقدم الى اللجنة تعليقات على أية ملاحظات تكون قد أبدت وفقاً للفقرة ٤ من هذه المادة.

المادة ٤١

١ - لكل دولة طرف في هذا العهد أن تعلن في أي حين، بمقتضى أحكام هذه المادة، أنها تعترف باختصاص اللجنة في استلام ودراسة بلاغات تنطوي على ادعاء دولة طرف بأن دولة طرفاً أخرى لا تفي بالالتزامات التي يترتبها عليها هذا العهد. ولا يجوز استلام ودراسة البلاغات المقدمة بموجب هذه المادة إلا إذا صدرت عن دولة طرف أصدرت إعلاناً تعترف فيه، في ما يخصها، باختصاص اللجنة. ولا يجوز أن تستلم اللجنة أي بلاغ يهم دولة طرفاً لم تصدر الإعلان المذكور. ويطبق الإجراء التالي على البلاغات التي يتم استلامها وفقاً لأحكام هذه المادة:

(أ) إذا رأت دولة طرف في هذا العهد أن دولة طرفاً أخرى تتخلف عن تطبيق أحكام هذا العهد، كان لها أن تسترعي نظر هذه الدولة الطرف، في بلاغ خطي، إلى هذا التخلف، وعلى الدولة المستلمة أن تقوم خلال ثلاثة أشهر من استلامها البلاغ، بإيداع الدولة المرسلة، خطياً، تفسيراً أو بياناً من أي نوع آخر يوضح المسألة وينبغي أن ينطوي، بقدر ما يكون ذلك ممكناً ومفيداً، على إشارة إلى القواعد الإجرائية وطرق التظلم المحلية التي استخدمت أو الجاري استخدامها أو التي لا تزال متاحة.

(ب) فإذا لم تنته المسألة إلى تسوية ترضي كلتا الدولتين الطرفين المعنيين خلال ستة أشهر من تاريخ تلقي الدولة المستلمة للبلاغ الأول، كان لكل منهما أن تحيل المسألة إلى اللجنة بأشعار توجهه إليها وإلى الدولة الأخرى؟

(ج) لا يجوز أن تنظر اللجنة في المسألة المحالة إليها إلا بعد استيثاق من أن جميع طرق التظلم المحلية المتاحة قد لُجئ إليها واستنفدت، طبقاً لمبادئ القانون الدولي المعترف بها عموماً. ولا تنطبق هذه القاعدة في الحالات التي تستغرق فيها إجراءات التظلم مدداً تتجاوز الحدود المعقولة.

(د) تعقد اللجنة جلسات سرية لدى بحثها الرسائل في إطار هذه المادة.

(هـ) على اللجنة، مع مراعاة أحكام الفقرة الفرعية (ج)، أن تعرض مساعيها الحميدة على الدولتين الطرفين المعنيين، بغية الوصول إلى حل ودي للمسألة على أساس احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية المعترف بها في هذا العهد.

(و) للجنة، في أية مسألة محالة إليها، أن تدعو الدولتين الطرفين المعنيين المشار إليهما في الفقرة الفرعية (ب) إلى تزويدها بأية معلومات ذات شأن.

(ز) للدولتين الطرفين المعنيين المشار إليهما في الفقرة الفرعية (ب) حق إفاد من

يمثلها لدى اللجنة أثناء نظرها في المسألة، وحق تقديم الملاحظات شفويا و/أو خطيا.
(ح) على اللجنة أن تقدم تقرير في غضون اثني عشر شهرا من تاريخ تلقيها الاشعار المنصوص عليه في الفقرة الفرعية (ب):

«١» فإذا تم التوصل الى حل يتفق مع شروط الفقرة الفرعية (هـ)، قصرت اللجنة تقريرها على عرض موجز للوقائع وللحل الذي تم التوصل اليه.
«٢» وإذا لم يتم التوصل الى حل يتفق مع شروط الفقرة الفرعية (هـ)، قصرت اللجنة تقريرها على عرض موجز للوقائع، وضمنت الى التقرير المذكرات الخطية ومحضر البيانات الشفوية المقدمة من الدولتين الطرفين المعنيتين.

ويجب ، في كل مسألة، ابلاغ التقرير الى الدولتين الطرفين المعنيتين.
٢ - يبدأ نفاذ أحكام هذه المادة متى قامت عشر من الدول الأطراف في هذا العهد باصدار اعلانات في اطار الفقرة (١) من هذه المادة. وتقوم الدول الأطراف بايداع هذه الاعلانات لدى الأمين العام للأمم المتحدة، الذي يرسل صورا منها الى الدول الأطراف الأخرى. وللدولة الطرف أن تسحب اعلانها في أي وقت باخطار ترسله الى الأمين العام. ولا يخل هذا السحب بالنظر في أية مسألة تكون بلاغ سبق ارساله في اطار هذه المادة، ولا يجوز استلام اي بلاغ جديد من أية دولة طرف بعد تلقي الأمين العام الاخطار بسحب الاعلان، ما لم تكن الدولة الطرف المعنية قد أصدرت اعلانا جديدا.

المادة ٤٢

١ - (أ) اذا تعذر على اللجنة حل مسألة أحيلت اليها وفقا للمادة ٤١ حلا مرضيا للدولتين الطرفين المعنيتين جاز لها، بعد الحصول مسبقا على موافقة الدولتين الطرفين المعنيتين، تعيين هيئة توفيق خاصة (يشار اليها في ما يلي باسم «الهيئة») تضع مساعيه الحميدة تحت تصرف الدولتين الطرفين المعنيتين بنية التوصل الى حل ودي للمسألة على أساس احترام أحكام هذا العهد.

(ب) تتألف الهيئة من خمسة أشخاص تقبلهم الدولتان الطرفان المعنيتان. فإذا تعذر وصول الدولتين الطرفين المعنيتين خلال ثلاثة أشهر الى اتفاق على تكوين الهيئة كلها أو بعضها، تنتخب اللجنة من بين أعضائها، بالاقتراع السري وبأكثرية الثلثين، أعضاء الهيئة الذين لم يتفق عليهم.

٢ - يعمل أعضاء الهيئة بصفتهم الشخصية. ويجب ألا يكونوا من مواطني الدولتين الطرفين المعنيتين أو من مواطني أية دولة لا تكون طرفا في هذا العهد أو تكون طرفا فيه

ولكنها لم تصدر الاعلان المنصوص عليه في المادة ٤١.

٣ - تنتخب الهيئة رئيسها وتضع النظام الداخلي الخاص بها.

٤ - تعقد اجتماعات الهيئة عادة في مقر الأمم المتحدة أو في مكتب الأمم المتحدة بجنيف. ولكن من الجائز عقدها في أي مكان مناسب آخر قد تعينه الهيئة بالتشاور مع الأمين العام للأمم المتحدة ومع الدولتين الطرفين للمعيتين.

٥ - تقوم الأمانة المنصوص عليها في المادة ٣٦ بتوفير خدماتها، أيضا، للهيئات المعينة بمقتضى هذه المادة.

٦ - توضع المعلومات التي تلقتها اللجنة وجمعتها تحت تصرف الهيئة، التي يجوز لها أن تطلب إلى الدولتين الطرفين المعيتين تزويدها بأية معلومات أخرى ذات صلة بالموضوع.

٧ - تقوم الهيئة، بعد استنفادها نظر المسألة من مختلف جوانبها، ولكن على أي حال خلال مهمة لا تتجاوز اثني عشر شهرا بعد عرض المسألة عليها، بتقديم تقرير إلى رئيس اللجنة لانهاية إلى الدولتين الطرفين المعيتين:

(أ) فإذا تعلز على الهيئة إنجاز النظر في المسألة خلال اثني عشر شهرا، قصرت تقريرها على إشارة موجزة إلى المرحلة التي بلغتها من هذا النظر.

(ب) وإذا تم التوصل إلى حل ودي للمسألة على أساس احترام حقوق الإنسان المعترف بها في هذا العهد، قصرت الهيئة تقريرها على عرض موجز للوقائع وللحل الذي تم التوصل إليه.

(ج) وإذا لم يتم التوصل إلى حل تتوفر له شروط الفقرة الفرعية (ب)، ضمنت الهيئة تقريرها النتائج التي وصلت إليها بشأن جميع المسائل الوقائية المتصلة بالقضية المختلف عليها بين الدولتين الطرفين المعيتين، وآراءها بشأن امكانيات حل المسألة حلا وديا، وكذلك المذكرات الخطية ومحضر الملاحظات الشفوية المقدمة من الدولتين الطرفين المعيتين.

(د) إذا قدمت الهيئة تقريرها في إطار الفقرة (ج) تقوم الدولتان الطرفان المعيتان، في غضون ثلاثة أشهر من استلامهما هذا التقرير، بإبلاغ رئيس اللجنة هل تقبلان أم لا تقبلان مضامين تقرير الهيئة.

٨ - لا تدخل أحكام هذه المادة بالمسؤوليات المنوطة باللجنة في المادة ٤١ .

٩ - تتفاسم الدولتان الطرفان المعيتان بالتساوي سداد جميع نفقات أعضاء الهيئة،

على أساس تقديرات يضحها الأمين العام للأمم المتحدة.
١٠ - للأمين العام للأمم المتحدة سلطة القيام، عند اللزوم، بدفع نفقات أعضاء الهيئة قبل سداد الدولتين الطرفين المعنيتين لها وفقا للفقرة ٩ من هذه المادة.

المادة ٤٣

يكون لأعضاء اللجنة، ولأعضاء هيئات التوفيق الخاصة الذين قد يعينون وفقا للمادة ٤٢ ، حق التمتع بالتسهيلات والامتيازات والحصانات المقررة للخبراء بمهمة للأمم المتحدة، المنصوص عليها في الفروع التي تتناول ذلك من اتفاقية امتيازات الأمم المتحدة وحصاناتها.

المادة ٤٤

تطبيق الأحكام المتعلقة بتنفيذ هذا العهد دون اخلال بالاجراءات المقررة من ميدان حقوق الانسان في أو بمقتضى الصكوك التأسيسية والاتفاقيات الخاصة بالأمم المتحدة والوكالات المتخصصة، ولا تمتنع الدول الأطراف في هذا العهد من اللجوء الى اجراءات أخرى لتسوية نزاع ما طبقا للاتفاقات الدولية العمومية أو الخاصة النافذة فيما بينها.

المادة ٤٥

تقدم اللجنة الى الجمعية العامة للأمم المتحدة، عن طريق المجلس الاقتصادي والاجتماعي، تقريرا سنويا عن أعمالها.

الجزء الخامس

المادة ٤٦

ليس في أي من أحكام هذا العهد ما يجوز تأويله على نحو يفيد اخلاله بما في ميثاق المتحدة ودساتير الوكالات المتخصصة من أحكام تحدد المسؤوليات الخاصة بكل من هيئات الأمم المتحدة والوكالات المتخصصة بصدد المسائل التي يتناولها هذه العهد.

المادة ٤٧

ليس في أي من أحكام هذا العهد ما يجوز تأويله على نحو يفيد اخلاله بما ليجمع الشعوب من حق أصيل في التمتع والانتفاع الكاملين، ببلد الحرية، بثرواتها ومواردها الطبيعية.

الجزء السادس

المادة ٤٨

١ - هذا العهد متاح لتوقيع أية دولة عضو في الأمم المتحدة أو عضو في أية وكالة من

وكالاتها المتخصصة، وأية دولة طرف في النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، وأية دولة أخرى دعته الجمعية العامة للأمم المتحدة إلى أن تصبح طرفاً في هذا العهد.

٢ - يخضع هذا العهد للتصديق. وتودع صكوك التصديق لدى الأمين العام للأمم المتحدة.

٣ - يتاح الانضمام إلى هذا العهد لأية دولة من الدول المشار إليها في الفقرة ١ من هذه المادة.

٤ - يقع الانضمام بإيداع صك انضمام لدى الأمين العام للأمم المتحدة.

٥ - يخطر الأمين العام للأمم المتحدة جميع الدول التي وقعت هذا العهد أو انضمت إليه بإيداع كل صك من صكوك التصديق أو الانضمام.

المادة ٤٩

١ - يبدأ نفاذ هذا العهد بعد ثلاثة أشهر من تاريخ إيداع صك الانضمام أو التصديق الخامس والثلاثين لدى الأمين العام للأمم المتحدة.

٢ - أما الدول التي تصدق هذا العهد أو تنضم إليه بعد أن يكون قد تم إيداع صك التصديق أو الانضمام الخامس والثلاثين فيبدأ نفاذ هذا العهد إزاء كل منها بعد ثلاثة أشهر من تاريخ إيداعها صك تصديقها أو صك انضمامها.

المادة ٥٠

تطبق أحكام هذا العهد، دون أي قيد أو استثناء، على جميع الوحدات التي تشكل منها الدول الاتحادية.

المادة ٥١

١ - لأية دولة طرف في هذا العهد أن تقترح تعديلاً عليه تودع نصه لدى الأمين العام للأمم المتحدة. وعلى أثر ذلك يقوم الأمين العام بإبلاغ الدول الأطراف في هذا العهد بأية تعديلات مقترحة، طالباً إليها إعلانه عما إذا كانت تحبذ عقد مؤتمر للدول الأطراف للنظر في تلك المقترحات والتصويت عليها. فإذا حبذ عقد المؤتمر ثلث الدول الأطراف على الأقل عقده الأمين العام برعاية الأمم المتحدة. وأي تعديل تعتمد أغلبية الدول الأطراف الحاضرة والمقترعة في المؤتمر يعرض على الجمعية العامة للأمم المتحدة لإقراره.

٢ - يبدأ نفاذ التعديلات متى أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة وقبلتها أغلبية ثلثي الدول الأطراف في هذا العهد، وفقاً للإجراءات الدستورية لدى كل منها.

٣ - متى بدأ نفاذ التعديلات تصبح ملزمة للدول الأطراف التي قبلتها، بينما تظل

الدول الأطراف الأخرى ملزمة بأحكام هذا العهد وبأي تعديل سابق تكون قد قبلته.

المادة ٥٢

بصرف النظر عن الاخطارات التي تتم بمقتضى الفقرة ٥ من المادة ٤٨ ، يخطر الأمين العام للأمم المتحدة جميع الدول المشار اليه في الفقرة ١ من المادة المذكورة بما يلي:

(أ) التوقيعات والتصديقات والانضمامات المودعة طبقا للمادة ٤٨ .

(ب) تاريخ بدء نفاذ هذا العهد بمقتضى المادة ٤٩ ، وتاريخ بدء نفاذ أية تعديلات تتم في اطار المادة ٥١ .

المادة ٥٣

١ - يودع هذا العهد، الذي تتساوى في الحجية نصوصه بالاسبانية والانكليزية والروسية والصينية والفرنسية، في محفوظات الأمم المتحدة.

٢ - يقوم الأمين العام للأمم المتحدة بإرسال صور مصدقة من هذا العهد الى جميع الدول المشار اليها في المادة ٤٨ .

٤ - البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية
اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بقرار الجمعية العامة ٢٢٠٠
ألف (د - ٢١)

المؤرخ في ١٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٦
تاريخ بدء النفاذ: ٢٣ آذار/ مارس ١٩٧٦ وفقا للمادة ٩

ان الدول الأطراف في هذا البروتوكول
اذ ترى من المناسب، تعزيزا لادراك مقاصد العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية
(المشار اليه فيما يلي باسم «العهد») وتنفيذ أحكامه، تمكين اللجنة المعنية بحقوق الانسان،
المنشأة بموجب أحكام الجزء الرابع من العهد (المشار اليها فيما يلي باسم «اللجنة»)، من
القيام، وفقا لأحكام هذا البروتوكول، باستلام ونظر الرسائل المقدمة من الأفراد الذين
يدعون أنهم ضحايا أي انتهاك لأي حق من الحقوق المقررة في العهد.
قد اتفقت على ما يلي:

المادة ١

تعترف كل دولة طرف في العهد، تصبح طرفا في هذا البروتوكول، باختصاص اللجنة
في استلام ونظر الرسائل المقدمة من الأفراد الداخلين في ولاية تلك الدولة الطرف والذين
يدعون أنهم ضحايا أي انتهاك من جانبها لأي حق من الحقوق المقررة في العهد. ولا يجوز
للجنة استلام أية رسالة تتعلق بأية دولة طرف في العهد لا تكون طرفا في هذا البروتوكول.

المادة ٢

رهنأ بأحكام المادة ١ ، للأفراد الذين يدعون أن أي حق من حقوقهم المذكورة في
العهد قد انتهك، والذين يكونون قد استنفدوا جميع طرق التظلم المحلية المتاحة، تقديم
رسالة كتابية الى اللجنة لتتظر فيها.

المادة ٣

على اللجنة أن تقرر رفض أية رسالة مقدمة بموجب هذا البروتوكول تكون غفلا من
التوقيع أو تكون، في رأي اللجنة منظومة على اساءة استعمال لحق تقديم الرسائل او منافية
لأحكام العهد.

المادة ٤

١ - رهنأ بأحكام المادة ٣ ، تحيل اللجنة أية رسالة قدمت اليها بموجب هذا

البروتوكول الى الدولة الطرف في هذا البروتوكول والمتهمة بانتهاك أي حكم من أحكام العهد.

٢ - تقوم الدولة المذكورة، في غضون ستة أشهر، بموافاة اللجنة بالايضاحات أو البيانات الكتابية اللازمة لجلء المسألة، مع الاشارة عند الاقتضاء الى أية تدابير لرفع الظلامة قد تكون اتخذتها.

المادة ٥

١ - تنظر اللجنة في الرسائل التي تتلقاها بموجب هذا البروتوكول في ضوء جميع المعلومات الكتابية الموقرة لها من قبل الفرد المعني ومن قبل الدولة الطرف المعنية.

٢ - لا يجوز للجنة أن تنظر في أية رسالة من أي فرد الا بعد التأكد من:
(أ) عدم كون المسألة ذاتها محل دراسة بالفعل من قبل هيئة أخرى من هيئات التحقيق الدولي أو التسوية الدولية،

(ب) كون الفرد المعني قد استنفد جميع طرق التظلم المحلية المتاحة. ولا تنطبق هذه القاعدة في الحالات التي تستغرق فيها اجراءات التظلم مددا تتجاوز الحدود المعقولة.
٣ - تنظر اللجنة في الرسائل المنصوص عليها في هذا البروتوكول في اجتماعات منفصلة.

٤ - تقوم اللجنة بإرسال الرأي الذي انتهت اليه الى الدولة الطرف المعنية والى الفرد.

المادة ٦

تدرج اللجنة في التقرير السنوي الذي تضمه عملا بالمادة ٤٥ من العهد ملخصا للأعمال التي قامت بها في اطار هذا البروتوكول.

المادة ٧

بانتظار تحقيق أغراض القرار ١٥١٤ (د - ١٥) الذي اعتمدته الجمعية العامة في ١٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٠ بشأن اعلان منح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة، لا تفرض أحكام هذا البروتوكول أي تقييد من أي نوع لحق تقديم الالتماسات الممنوح لهذه الشعوب في ميثاق الأمم المتحدة وفي غيره من الاتفاقيات والصكوك الدولية المعقودة برعاية الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة.

المادة ٨

١ - هذا البروتوكول متاح لتوقيع أي دولة وقعت العهد.

- ٢ - يخضع هذا البروتوكول لتصديق أية دولة صدقت العهد أو انضمت اليه. وتودع صكوك التصديق لدى الأمين العام للأمم المتحدة.
- ٣ - يتاح الانضمام الى هذا البروتوكول لأية دولة صدقت العهد أو انضمت اليه.
- ٤ - يقع الانضمام بإيداع صك انضمام لدى الأمين العام للأمم المتحدة.
- ٥ - يخطر الأمين العام للأمم المتحدة جميع الدول التي وقعت هذا البروتوكول أو انضمت اليه بإيداع كل صك من صكوك التصديق أو الانضمام.

المادة ٩

- ١ - رهنا ببدء نفاذ العهد، يبدأ نفاذ هذا البروتوكول بعد ثلاثة أشهر من تاريخ إيداع صك التصديق أو الانضمام العاشر لدى الأمين العام للأمم المتحدة.
- ٢ - أما الدول التي تصدق هذا البروتوكول أو تنضم اليه بعد أن يكون قد تم إيداع صك التصديق أو الانضمام العاشر قيداً نفاذ هذا البروتوكول ازاء كل منها بعد ثلاثة أشهر من تاريخ إيداع صك تصديقها أو صك انضمامها.

المادة ١٠

تتطبق أحكام هذا البروتوكول، دون أي قيد أو استثناء، على الوحدات التي تشكل منها الدول الاتحادية.

المادة ١١

- ١ - لأية دولة طرف في هذا البروتوكول أن تقترح تعديلاً عليه تودعه لدى الأمين العام للأمم المتحدة. وعلى أثر ذلك يقوم الأمين العام بإبلاغ الدول الأطراف في هذا البروتوكول بأية تعديلات مقترحة، طالبا إليها إعلامه عما إذا كانت تجب عقد مؤتمر للدول الأطراف للنظر في تلك المقترحات والتصويت عليها. فإذا جدد عقد المؤتمر تطلب الدول الأطراف على الأقل عقده الأمين العام برعاية الأمم المتحدة. وأي تعديل تعتمد أغلبية الدول الأطراف الحاضرة والمقترحة في المؤتمر يعرض على الجمعية العامة للأمم المتحدة لإقراره.

- ٢ - يبدأ نفاذ التعديلات متى أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة وقبلتها أغلبية ثلثي الدول الأطراف في هذا البروتوكول، وفقاً للإجراءات الدستورية لدى كل منها.
- ٣ - متى بدأ نفاذ التعديلات تصبح ملزمة للدول الأطراف التي قبلتها، بينما تظل الدول الأطراف الأخرى ملزمة بأحكام هذا البروتوكول وبأي تعديل سابق تكون قد قبلته.

المادة ١٢

- ١ - لأية دولة طرف أن تنسحب من هذا البروتوكول في أي حين باشعار خطي توجهه الى الأمين العام للأمم المتحدة. ويصبح الانسحاب نافذاً بعد ثلاثة أشهر من تاريخ استلام الأمين العام للاشعار.
- ٢ - لا يخل الانسحاب باستمرار انطاق أحكام هذا البروتوكول على أية رسالة مقدمة بمقتضى المادة ٢ قبل تاريخ نفاذ الانسحاب.

المادة ١٣

- بصرف النظر عن الاخطارات التي تتم بمقتضى الفقرة ٥ من المادة ٨ من هذا البروتوكول، يخطر الأمين العام للأمم المتحدة جميع الدول المشار إليها في الفقرة ١ من المادة ٤٨ من العهد بما يلي:
- (أ) التوقيعات والتصديقات والانضمامات التي تتم بمقتضى المادة ٨.
 - (ب) تاريخ بدء نفاذ هذا البروتوكول بمقتضى المادة ٩ ، وتاريخ بدء نفاذ أية تعديلات تتم بمقتضى المادة ١١ .
 - (ج) اشعارات الانسحاب الواردة بمقتضى المادة ١٢ .

المادة ١٤

- ١ - يودع هذا البروتوكول، الذي تتساوى في الحجية نصوصه بالاسبانية والانكليزية والروسية والصينية والفرنسية، في محفوظات الأمم المتحدة.
- ٢ - يقرم الأمين العام للأمم المتحدة بإرسال صور مصدقة من هذا البروتوكول الى جميع الدول المشار إليها في المادة ٤٨ من العهد.

أولاً - الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان
اتفاقية حماية حقوق الإنسان في نطاق مجلس أوروبا
روما في ٤ نوفمبر ١٩٥٠ (١)

الحكومات الموقعة أدناه، باعتبارها أعضاء في مجلس أوروبا. مراعاة منها للإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨ م. وحيث ان هذا الإعلان العالمي يهدف إلى ضمان العالمية والاعتراف الفعال ورعاية الحقوق الموضحة به.

وحيث ان مجلس أوروبا يهدف الى تحقيق اتحاد أوثق بين أعضائه، وان حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية وتحقيق المزيد منها أحد وسائل بلوغ هذا الهدف. وتجديداً لتأكيد إيمانها العميق بهذه الحريات الأساسية التي تعد أساس العدالة والسلام في العالم، وأن أفضل ما تصان به، من ناحية، ديمقراطية سياسية فعالة، ومن ناحية أخرى، فهم مشترك يرفعى حقوق الإنسان التي تتركز تلك الحريات عليها. فقد عقدت عزيمتها، بوصفها حكومات لدول أوروبية تسودها وحدة فكرية ذات تراث مشترك من الحرية والمثل والتقاليد السياسية واحترام القانون، على اتخاذ الخطوات الأولى نحو التنفيذ الجماعي لبعض الحقوق الواردة في الإعلان العالمي. واتفقت على ما يلي:

المادة (١) /

تضمن الأطراف السامية المتعاقدة لكل إنسان يخضع لنظامها القانون للحقوق والحريات المحددة في القسم الأول من هذه المعاهدة.

(١) النصوص التالية معدلة وفق قواعد البروتوكول رقم ٣ الذي بدأ العمل به في ٣١ سبتمبر ١٩٧٠ والبروتوكول رقم ٥ الذي بدأ العمل به في ٢٠ ديسمبر ١٩٧١ .

« الاتفاقيات المذكورة هنا نقلاً عن محمود شريف بسيوني وآخرون، حقو الإنسان (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤) ص ٣٢٩ - ص ٣٩٧ .

القسم الأول

المادة (٢) /

١ - حق كل إنسان في الحياة يحميه القانون. ولا يجوز إعدام أي إنسان عمداً إلا تنفيذاً لحكم قضائي بإدائته في جريمة يقتضى فيها القانون بتوقيع هذه العقوبة.

٢ - لا يعتبر القتل مخالفا لحكم هذه المادة إذا وقع نتيجة استخدام القوة التي لا تتجاوز حالة الضرورة.

أ - للدفاع عن أي شخص ضد عنف غير مشروع.

ب - لإلقاء القبض على شخص تنفيذا لقرار مشروع، أو لمنع شخص مقبوض عليه وفقا لأحكام القانون من الهرب.

ج - لاتخاذ الاجراءات المشروعة التي تهدف الى قمع الشغب او الخروج عن السلطة الشرعية.

المادة (٣)

لا يجوز إخضاع أي إنسان للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة المهينة للكرامة.

المادة (٤)

١ - لا يجوز استرقاق أو تسخير أي إنسان.

٢ - لا يجوز أن يطلب من أي إنسان أداء عمل جبرا أو سخرة.

٣ - لا يشمل اصطلاح «جبرا أو سخرة» في نطاق تطبيق هذه المادة ما يلي:

أ - أي عمل يطلب إنجاز في الظروف المعتادة طبقا لنصوص المادة الخامسة من هذه المعاهدة أو خلال الإفراج عنه تحت شرط.

ب - أي خدمة لها صفة عسكرية، أو أي خدمة بديلة للخدمة العسكرية ع ٧٣ بالنسبة لمن يأبى ضميرهم الاشتراك في الحرب في الدول التي تسمح لهم بذلك.

ج - أي خدمة تطلب في حالة الطوارئ أو الكوارث التي تهدد حياة المجتمع أو رخاؤه.

د - أي عمل أو خدمة تشكل جزءا من الالتزامات المدنية المعتادة.

المادة (٥)

١ - كل إنسان له حق الحرية والأمن لشخصية. ولا يجوز حرمان أي إنسان من حريته إلا في الأحوال الآتية، ووفقا للإجراءات المحددة في القانون:

أ - حبس شخص بناء على محاكمة قانونية أمام محكمة مختصة.

ب - إلقاء القبض على شخص أو حبسه لخالفته أمرا صادرا من محكمة طبق القانون لضمان تنفيذ أي التزام محدد في القانون.

ج - إلقاء القبض على شخص أو حجزه طبقا للقانون بهدف تقديمه إلى السلطة الشرعية المختصة بناء على اشتباه في ارتكابه جريمة، أو عندما يعتبر بلججه أمرا معقولا

- بالضرورة لمنع من ارتكاب الجريمة أو الهروب بعد ارتكابها.
- د - حجز حدث وفقا للنظام القانوني بهدف الاشراف على تعليمه، او بهدف تقديمه الى السلطة الشرعية المختصة.
- هـ - حجز الأشخاص طبقا للقانون لمنع انتشار مرض معد، أو الأشخاص ذوي اللخلل العقلي، أو مدمتي الخمور أو المخدرات، أو المتشرين.
- و - القاء القبض على شخص أو حجزه لمنع دخوله غير المشروع الى أرض الدولة، أو شخص تتخذ ضده فعلا لإجراءات إبعاده أو تسليمه.
- ٢ - كل من يلقي القبض عليه يخطر فوراً - وبلغة يفهمها - بالأسباب التي قبض عليه من أجلها والتهم الموجهة إليه.
- ٣ - أي شخص يلقي القبض عليه أو يحجز وفقا لنص الفقرة ١/ ج من هذه المادة يقدم فوراً الى القاضي أو أي موظف آخر مخول قانونا بممارسة سلطة قضائية، ويقدم للمحاكمة خلال فترة معقولة أو يفرج عنه مع استمرار المحاكمة. ويجوز أن يكون الافراج مشروطا بضمانات لحضور المحاكمة.
- ٤ - أي شخص يحرم من حريته بالقبض عليه أو حجزه له حق اتخاذ الاجراءات التي يتقرر بها بسرعة مدى شرعية القبض عليه أو حجزه بمعرفة محكمة، ويفرج عنه إذا لم يكن حجزه مشروعا.
- ٥ - لكل من كان ضحية قبض أو حجز مخالف لأحكام هذه المادة حق وجوبي في التعويض.

المادة (٦)

- ١ - لكل شخص - عند الفصل في حقوقه المدنية والتزاماته، أو في اتهام جنائي موجه إليه الحق في مرافعة علنية عادلة خلال مدة معقولة أمام محكمة مستقلة غير منحازة مشكلة طبقا للقانون. ويصدر الحكم علنيا. ويجوز منح الصحفيين والجمهور من حضور كل الجلسات أو بعضها حسب مقتضيات النظام العام أو الآداب أو الأمن القومي في مجتمع ديمقراطي، أو عندما يتطلب ذلك مصلحة الصغار أو حماية الحياة الخاصة للأطراف. وكذلك إذا رأت المحكمة في ذلك ضرورة قصوى في ظروف خاصة حيث تكون العلنية ضارة بالعدالة.
- ٢ - كل شخص يتهم في جريمة يعتبر بريئا حتى تثبت إدانته طبقا للقانون.

- ٣ - لكل شخص يتهم في جريمة الحقوق الآتية كحد أدنى.
- أ - إخطاره فوراً - وبلغه يفهمها وبالتفصيل - بطبيعة الاتهام الموجه ضده وسببه.
- ب - منحه الوقت الكافي والتسهيلات المناسبة لأعداد دفاعه.
- ج - تقديم دفاعه بنفسه، أو بمساعدة محام يختاره هو، وإذا لم تكن لديه إمكانيات كافية لدفع تكاليف هذه المساعدة القانونية، يجب توفيرها له مجاناً كلما تطلبت العدالة ذلك.
- د - توجيه الأسئلة إلى شهود الإثبات، وتمكينه من استدعاء شهود نفي وتوجيه الأسئلة إليهم في ظل ذات القواعد كشهود الإثبات.
- هـ - مساعدته بمتجهم مجاناً إذا كان لا يفهم أو لا يتكلم اللغة المستعملة في المحكمة.

المادة (٧)

- ١ - لا يجوز إدانة أي شخص بسبب ارتكابه فعلاً أو الامتناع عن فعل لم يكن يعتبر وقت وقوع الفعل أو الامتناع جريمة في القانون الوطني أو القانون الدولي. ولا يجوز توقيع عقوبات أشد من تلك المقررة وقت ارتكاب الجريمة.
- ٢ - لا تخل هذه المادة بمحاكمة أو عقوبة أي شخص بسبب ارتكابه فعلاً أو امتناعه عن فعل يعتبر وقت فعله أو الامتناع عن فعله جريمة وفقاً للمبادئ العامة للقانون في الأمم المتحدة.

المادة (٨)

- ١ - لكل إنسان حق احترام حياته الخاصة والعائلية ومسكنه ومراسلاته.
- ٢ - لا يجوز للسلطة العامة أن تتعرض لممارسة هذا الحق إلا وفقاً للقانون وبما تتطلبه الضرورة في مجتمع ديمقراطي لصالح الأمن القومي وسلامة الجمهور أو الرخاء الاقتصادي للمجتمع، أو حفظ النظام ومنع الجريمة، أو حماية الصحة العامة والأدب، أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

المادة (٩)

- ١ - لكل إنسان الحق في حرية التفكير والضمير والعقيدة. هذا الحق يشمل حرية تغيير الدين أو العقيدة، وحرية إعلان الدين أو العقيدة بإقامة الشعائر والتعليم والممارسة والرعاية، سواء على أفراد أو الاجتماع مع الآخرين، بصفة علنية أو في نطاق خاص.
- ٢ - تخضع حرية الإنسان في إعلان ديانته أو عقيدته فقط للقيود المحددة في القانون

والتي تكون ضرورية في مجتمع ديمقراطي لصالح أمن الجمهور وحماية النظام العام والصحة والآداب، أو لحماية حقوق الآخرين وحياتهم.

المادة (١٠)

١ - لكل إنسان الحق في حرية التعبير. هذا الحق يشمل حرية اعتناق الآراء وتلقي وتقديم المعلومات والأفكار دون تدخل من السلطة العامة، وبصرف النظر عن الحدود الدولية. وذلك دون إخلال بحق الدولة في تطلب الترخيص بنشاط مؤسسات الإذاعة والتلفزيون والسينما.

٢ - هذه الحريات تتضمن واجبات ومسؤوليات. لذا يجوز إخضاعها لشكليات إجرائية، وشروط، وقيود، وعقوبات محدودة في القانون حسبما تقتضيه الضرورة في مجتمع ديمقراطي، لصالح الأمن القومي، وسلامة الأراضي، وأمن الجماهير وحفظ النظام ومنع الجريمة، وحماية الصحة والآداب، واحترام حقوق الآخرين، ومنع افشاء الأسرار، أو تدعيم السلطة وحياد القضاء.

المادة (١١)

١ - لكل إنسان الحق في حرية الاجتماعات السلمية، وحرية تكوين الجمعيات مع آخرين، بما في ذلك حق الاشتراك في الاتحادات التجارية لحماية مصالحه.

٢ - لا تخضع ممارسة هذه الحقوق لقيود أخرى غير تلك المحددة في القانون حسبما تقتضيه الضرورة في مجتمع ديمقراطي لصالح الأمن القومي، وسلامة الجماهير، وحفظ النظام ومنع الجريمة وحماية الصحة والآداب، أو حماية حقوق الآخرين وحياتهم، ولا تمنع هذه المادة من فرض قيود قانونية على ممارسة رجال القوات المسلحة أو الشرطة أو الإدارة في الدولة لهذه الحقوق.

المادة (١٢)

للرجل والمرأة في سن الزواج حق التزويج وتكوين أسرة وفقا للقوانين الوطنية التي تحكم ممارسة هذا الحق.

المادة (١٣)

لكل إنسان انتهكت حقوقه وحياته المحددة في هذه المعاهدة الحق في وسيلة انتصاف فعالة أمام سلطة وطنية، ولو كان هذا الانتهاك قد وقع من أشخاص يعملون بصفة رسمية.

المادة (١٤)

يكفل التمتع بالحقوق والحريات المقررة في هذه المعاهدة دون تمييز أيا كان أساسه: كالجنس أو العرق أو اللون أو اللغة أو العقيدة أو الرأي السياسي أو غيره أو الأصل القومي أو الاجتماعي، أو الانتماء إلى أقلية قومية، أو الثروة، أو الميلاد، أو أي وضع آخر.

المادة (١٥)

١ - في وقت الحرب أو الطوارئ العامة الأخرى التي تهدد حياة الأمة، يجوز لأي طرف سام متعاقد أن يتخذ تدابير تخالف التزاماته الموضحة بالاتفاقية في أضيق حدود تحتمها مقتضات الحال، وبشرط ألا تتعارض هذه التدابير مع التزاماته الأخرى في إطار القانون الدولي.

٢ - الفقرة السابقة لا تجيز مخالفة المادة الثانية، إلا فيما يتعلق بالوفيات الناتجة عن أعمال حربية مشروعة، كما لا تجيز مخالفة المواد الثالثة والرابعة (فقرة أ) والسابعة. ٣ - على كل طرف سام متعاقد يستخدم حق المخالفة سالف الذكر أن يخطر السكرتير العام لمجلس أوروبا بمعلومات كاملة عن التدابير التي اتخذها والأسباب التي دعت إليها. كما يخطر السكرتير العام لمجلس أوروبا أيضا عند وقف هذه التدابير واستئناف التنفيذ الكامل لاحكام المعاهدة.

المادة (١٦)

لا يجوز تأويل احكام المواد ١٠، ١١، ١٤ على أنها تمنح الأطراف السامية المتعاقدة من فرض قيود على النشاط السياسي للأجانب.

المادة (١٧)

ليس في أحكام هذه المعاهدة ما يجوز تأويله على أنه يخلو أية دولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بأي نشاط أو عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات المقررة في المعاهدة، أو فرض قيود على هذه الحقوق والحريات أكثر من القيود الواردة بها.

المادة (١٨)

لا يجوز تطبيق القيود المسموح بها في هذه المعاهدة على الحقوق والحريات سالفه الذكر لهدف آخر غير ما وضعت له.

القسم الثاني

المادة (١٩)

لضمان احترام الالتزامات التي تعهلت بها الأطراف السامية المتعاقدة في هذه

المعاهدة تنشأ:

أ - لجنة أوروبية لحقوق الإنسان، يشا إليها فيما بعد باسم «اللجنة».

ب - محكمة أوروبية لحقوق الإنسان، يشا إليها باسم «المحكمة».

القسم الثالث

المادة (٢٠)

تشكل اللجنة من عدد من الأعضاء يساوي عدد الأطراف السامية المتعاقدة، ولا يجوز أن تضم اللجنة عضوين من جنسية دولة واحدة.

المادة (٢١)

١ - ينتخب أعضاء اللجنة بمعرفة لجنة الوزراء بالأغلبية المطلقة للأصوات، وذلك من قائمة يعدها مكتب الجمعية الاستشارية. ولكل مجموعة من ممثلي الأطراف السامية المتعاقدة في الجمعية الاستشارية أن تقدم ثلاثة مرشحين منهم اثنان على الأقل من جنسيتها.

٢ - تتبع ذات الاجراءات كلما أمكن تطبيقها لإكمال عدد اللجنة في حالة انضمام دول أخرى للمعاهدة، ولشغل المراكز التي تخلو.

المادة (٢٢)

١ - ينتخب أعضاء اللجنة لمدة ست سنوات، ويجوز تجديد انتخابهم. على أن تنتهي مدة سبعة أعضاء ممن تم اختيارهم في الانتخاب الأول بانقضاء ثلاث سنوات.

٢ - يحدد الأعضاء الذين تنتهي مدة عضويتهم بانقضاء ثلاث سنوات بطريق الاقتراع بمعرفة السكرتير العام فور انتهاء الانتخاب الأول.

٣ - ولضمان تنفيذ تلك القاعدة بقدر الإمكان، يجب تجديد نصف العضوية في اللجنة كل ثلاث سنوات. ويجوز للجنة الوزراء - قبل اتخاذ إجراءات أي انتخاب لحق -

أن تقرر أن مدة أو مدد العضوية للعضو أو الأعضاء الذين سيجري انتخابهم تكون لفترة مختلفة عن ست سنوات، ولكن لا تزيد عن تسع سنوات ولا تقل عن ثلاث سنوات.

٤ - إذا تجاوزت أكثر من مدة عضوية، وطبقت لجنة الوزراء القاعدة السابقة، فإن تجديد مدد العضوية يتم بطريق القرعة بمعرفة السكرتير العام فور انتهاء الانتخاب.

٥ - عضو اللجنة الذي ينتخب ليحل محل عضو آخر لم تنته مدة عضويته يكمل فقط المدة الباقية لعضوية سلفه.

(١) معدلة بالبروتوكول رقم ٥ الذي بدأ العمل به في ٢٠ ديسمبر ١٩٧١ م.

٦ - تستمر عضوية أعضاء اللجنة إلى أن يحل غيرهم محلهم. وبعد استبدالهم يستمرون في التعامل مع الحالات التي ما زالت لديهم محل دراسة.

المادة (٢٣)

يؤدي أعضاء اللجنة أعمالهم فيها بصفاتهم الفردية.

المادة (٢٤)

يجوز لكل طرف سام متعاقد أن يبلغ اللجنة، عن طريق السكرتير العام لمجلس أوروبا، بأي مخالفة لأحكام المعاهدة من جانب أي طرف سام متعاقد آخر.

المادة (٢٥)

١ - يجوز للجنة أن تتلقى الشكاوي المرسلة إلى السكرتير العام لمجلس أوروبا من أي شخص، أو من المنظمات غير الحكومية، أو من مجموعات الأفراد بأنهم ضحايا انتهاك للحقوق الموضحة بهذه المعاهدة من جانب أحد الأطراف السامية المتعاقدة، بشرط أن يكون هذا الطرف السامي المتعاقد الذي قدمت ضده الشكوى قد سبق أن أعلن اعترافه باختصاص اللجنة في تلقي هذه الشكاوي. وتتمتع الأطراف السامية المتعاقدة التي قامت بهذا الإعلان ألا تتوق بأي حال من الأحوال الممارسة الفعالة لهذا الحق.

٢ - يجوز أن يتم الإعلان المذكور محددًا بجملة معينة.

٣ - تودع هذه الإعلانات لدى السكرتير العام لمجلس أوروبا الذي يقوم بإرسال نسخ منها إلى الأطراف السامية المتعاقدة وينشرها.

٤ - تباشر اللجنة السلطات المخولة لها في هذه المادة بعد أن يتم ارتباط ست أطراف سامية متعاقدة بها في القانون الدولي، خلال ستة أشهر من تاريخ القرار النهائي المتخذ في الداخل.

المادة (٢٦)

تبدأ اللجنة عملها بعد أن يستفد الشاكي جميع طرق الانتصاف الداخلية، وطبقا للمبادئ العامة المعترف بها في القانون الدولي، خلال ستة أشهر من تاريخ القرار النهائي المتخذ في الداخل.

المادة (٢٧)

١ - لا تنظر اللجنة في الشكاوي التي تقدم طبقا للمادة ٢٥. في الأحوال الآتية:

أ - إذا كانت الشكوى مجهولة.

ب - إذا كانت اللجنة قد فحصت شكوى مطابقة لها ماديا من قبل، أو سبق

تقديمها في إجراءات تحقيق دولية أخرى أو تسوية، أو كانت لا تنطوي على وقائع جديدة.
٢ - ترفض اللجنة نظر أي شكوى تقدم لها طبقا للمادة ٢٥ إذ ثبتت أنها تخالف أحكام المعاهدة الحالية، ولا تستند بياناتها إلى أساس، أو تنطوي على تعسف في استخدام حق الشكوى.

٣ - ترفض اللجنة أي شكوى ترد إليها إذا تبين أنها غير مقبولة طبقا للمادة ٢٦ .

المادة (٢٨)

في حالة قبول اللجنة لشكوى قدمت إليها:

أ - تقوم اللجنة - في سبيل تحديد الوقائع - بفحص الشكوى مع ممثلي الأطراف. وإذا اقتضى الأمر إجراء تحقيق، تلتزم الدول المعنية بأن تقدم تسهيلات الضرورية بعد تبادل وجهات النظر مع اللجنة.

ب - تضع اللجنة نفسها في خدمة الأطراف المعنية بهدف الوصول إلى تسوية ودية للموضوع على أساس احترام حقوق الإنسان حسبما تقرها هذه المعاهدة.

المادة (٢٩) (٢)

بعد أن تقبل اللجنة الشكوى المقدمة لها طبقا للمادة ٢٥ ، يجوز لها مع ذلك أن تقرر بالإجماع رفض الشكوى إذا تبين أثناء الفحص وجود أسباب عدم قبولها المحددة في المادة ٢٧ .

المادة (٣٠) (٣)

إذا توصلت اللجنة إلى تسوية ودية طبقا للمادة ٢٨ ، تعد تقريرا يرسل إلى الدول المعنية، ولجنة الوزراء، وكذلك السكرتير العام لمجلس أوروبا للنشر. هذا التقرير يقتصر على بيان موجز للوقائع والحل الذي تم الوصول إليه.

المادة (٣١)

١ - إذا لم يتم الوصول إلى حل، تعد اللجنة تقريرا مشفوعا برأيها فيما إذا كانت الوقائع المعروضة تنبئ عن مخالفة من جانب الدولة المعنية لالتزامها في ظل المعاهدة. ويجوز لإثبات آراء أعضاء اللجنة حول هذه المسألة في التقرير.

٢ - يحال التقرير إلى لجنة الوزراء، كما يحال أيضا إلى الدول المعنية التي لا يجوز لها نشره.

٣ - عند إحالة التقرير إلى لجنة الوزراء يجوز للجنة أن تهدي الاقتراحات التي تراها مناسبة.

المادة (٣٢)

- ١ - إذا لم تتم إحالة الموضوع إلى المحكمة طبقاً للمادة ٤٨ من هذه المعاهدة خلال ثلاثة أشهر من تاريخ إحالة التقرير إلى لجنة الوزراء تصدر لجنة الوزراء قراراً بأغلبية ثلثي الأعضاء أصحاب حق حضور هذه اللجنة بما إذا كان هناك انتهاك للمعاهدة.
- ٢ - إذا كان قرار لجنة الوزراء إيجابياً، تحدد فيه مهلة بتعين على الدول السامية المتعاقدة أن تتخذ خلالها التدابير المطلوبة في القرار.
- ٣ - إذا لم تتخذ الدولة السامية المتعاقدة تدابير مرضية خلال المهلة، تصدر لجنة الوزراء قراراً

- (٢) معدلة للبروتوكول رقم ٣ الذي بدأ العمل به ٢١ سبتمبر ١٩٧٠
- (٣) معدلة طبقاً للبروتوكول رقم ٣ الذي بدأ العمل به في ٢١ سبتمبر ١٩٧٠ بأغلبية الموضحة في الفقرة الأولى - بما يترتب على قرارها الأصلي من أثر، وتنشر التقرير.
- ٤ - تتعهد الدول السامية المتعاقدة بأن تلتزم بأي قرار تتخذه لجنة الوزراء بالتطبيق لل فقرات السابقة.

المادة (٣٣)

تعقد اللجنة اجتماعاتها سرية.

المادة (٣٤) (٤)

مع عدم الإخلال بأحكام المادة ٢٩ تتخذ اللجنة قراراتها بأغلبية الأعضاء الحاضرين الذين أدلوا بأصواتهم.

المادة (٣٥)

تجتمع اللجنة حسبما تتطلب الظروف ويوجه السكرتير العام لمجلس أوروبا الدعوة للاجتماع.

المادة (٣٦)

تضع اللجنة قواعد الإجراءات الخاصة بها.

المادة (٣٧)

يتولى السكرتير العام لمجلس أوروبا تزويد اللجنة بالسكرتارية.

القسم الرابع

المادة (٣٨)

تتكون محكمة حقوق الإنسان الأوروبية من عدد من القضاة يساوي عدد أعضاء مجلس أوروبا، ولا يجوز أن تضم قاضيين من جنسية واحدة.

المادة (٣٩)

١ - تنتخب الجمعية الاستشارية أعضاء المحكمة بأغلبية الأصوات المعبأة. وذلك بالاختيار من قائمة الأسماء المحددة بمعرفة مجلس أوروبا. وكل دولة عضو تسمى ثلاثة مرشحين منهم إثنان على الأقل من جنسيتها.

٢ - تتبع نفس الإجراءات - طالما أمكن تطبيقها - لإكمال المحكمة في حالة انضمام أعضاء جدد إلى مجلس أوروبا، وكذلك لشغل العضوية الشاغرة.

٣ - يجب أن يكون المرشحون ممن يتمتعون بصفات أخلاقية سامية، وحائزين للمؤهلات المطلوبة لشغل وظيفة قضائية عليا، أو مستشارين قانونيين ذوي كفاءة معترف بها.

المادة (٤٠) (٥)

١ - ينتخب أعضاء المحكمة لمدة تسع سنوات، يجوز تجديد انتخابهم، على أن تنتهي مدة

(٤) معادلة طبقا للبروتوكول رقم ٣ الذي بدأ العمل به في ٢١ سبتمبر ١٩٧٠ م.
(٥) معادلة طبقا للبروتوكول رقم ٥ الذي بدأ العمل به في ٢٠ ديسمبر ١٩٧١ م.
عضوية أربعة أعضاء ممن تم اختيارهم في الانتخاب الأول بمضي ثلاث سنوات، كما تنتهي مدة عضوية أربعة أعضاء آخرين منهم بمضي ست سنوات.

٢ - يتم اختيار الأعضاء الذين تنتهي مدة عضويتهم بانقضاء المدة سالفة الذكر ثلاث سنوات وست سنوات بمعرفة السكرتير العام بطريق القرعة فور إتمام الانتخاب الأول.

٣ - لضمان تنفيذ تلك القاعدة بقدر الإمكان، يجب تجديد ثلث العضوية في المحكمة كل ثلاث سنوات. يجوز للجمعية الاستشارية أن تقرر قبل اتخاذ إجراءات أي انتخاب لاحق أن تقرر أن مدة أو مدد العضوية لواحد أو أكثر ممن يجري انتخابهم تكون لمدة تختلف عن تسع سنوات، ولكن لا تزيد عن اثنتي عشرة سنة ولا تقل عن ست سنوات.

٤ - في حالة تداخل أكثر من مدة عضوية، وطبقت الجمعية الاستشارية الفقرة السابقة، يتم تحديد مدد العضوية عن طريق قرعة يجريها السكرتير العام فور انتهاء الانتخاب.

٥ - عضو المحكمة الذي ينتخب ليحل محل عضو آخر لم تنته مدة عضويته يشغل هذا المركز طوال المدة الباقية لسلفه.

٦ - يمارس أعضاء المحكمة مهام وظائفهم إلى أن يحل غيرهم محلهم وبعد استبدالهم يستمرون في نظر الحالات المعروضة عليهم.

المادة (٤١)

تنتخب المحكمة رئيسها ونائب الرئيس لمدة ثلاث سنوات. ويجوز إعادة انتخابهم.

المادة (٤٢)

يتقاضى أعضاء المحكمة مكافأة عن كل يوم عمل تحددها لجنة الوزراء.

المادة (٤٣)

تتكون المحكمة - لنظر كل دعوى تعرض أمامها - من غرفة مشورة تضم سبعة قضاة يكون من بينهم بحكم وظيفته القاضي الذي ينتمي بجنسيته إلى الدولة المعنية كطرف في الدعوى، إذا لم يوجد تختار تلك الدولة شخصا آخر يحل محله بصفته قاضيا، وتختار أسماء باقي القضاة بطريق القرعة بمعرفة الرئيس قبل افتتاح الدعوى.

المادة (٤٤)

للأطراف السامية المتعاقدة واللجنة فقط حق تقديم الدعوى للمحكمة.

المادة (٤٥)

يمتد الاختصاص القضائي للمحكمة إلى جميع الدعاوي فيما يتعلق بتفسير وتطبيق هذه المعاهدة، والتي تشير إليها لأطراف السامية المتعاقدة واللجنة تطبيقا للمادة ٤٨.

المادة (٤٦)

١ - لأي من الأطراف السامية المتعاقدة أن تعلن في أي وقت اعترافها بالأثر الملزم لقضاء المحكمة بذاته دون اتفاق خاص في جميع المسائل المتعلقة بتفسير وتطبيق هذه المعاهدة.

٢ - يجوز أن يكون الإعلان المشار إليه في الفقرة السابقة غير مشروط، أو مشروطا بالمعاملة بالمثل من جانب بعض الأطراف السامية المتعاقدة أو طرف معين، أو لمدة محددة.

٣ - تدوع هذه الاعلانات لدى السكرتير العام لمجلس أوروبا ويجب عليه أن يرسل

نسخا منها إلى الاطراف السامية المتعاقدة.

المادة (٤٧)

لا تنتظر المحكمة الدعوى إلا بعد أن تعترف اللجنة بفشل جهود التسوية الودية خلال فترة الثلاثة أشهر الموضحة بالمادة ٣٢ .

المادة (٤٨)

لكل من الجهات الآتية تقديم الدعوى الى المحكمة، بشرط أن يكون الطرف السامي المتعاقد المعنى - إذا كان واحدا- أو الأطراف السامية المتعاقدة المعنية إن كانوا أكثر من واحد خاضعين للقضاء الملزم للمحكمة. أو بموافقة الطرف السامي المتعاقد المعنى - إذا كان واحدا - أو الأطراف السامية المتعاقدة المعنية إن كانوا أكثر من واحد. أ - اللجنة.

ب - الطرف السامي المتعاقد الذي يدعي أحد رعاياه أنه ضحية.

ج - الطرف السامي المتعاقد الذي عرض الحالة على اللجنة.

د - الطرف السامي المتعاقد الذي قدمت ضده الشكوى.

المادة (٤٩)

في حالة النزاع بشأن اختصاص المحكمة تحسم هذه المسألة بحكم المحكمة.

المادة (٥٠)

إذا تبينت المحكمة أن قرارا أو تدبيرا اتخذ من جانب سلطة قانونية أو أي سلطة أخرى لأحد الأطراف السامية المتعاقدة بالخالفه للالتزامات الناشئة عن هذه المعاهدة، وكان القانون الداخلي للطرف المذكور يسمح فقط بتعويض جزئي عن الآثار الضارة لهذا القرار أو التدبير، فللمحكمة حسبما تراه ضروريا - أن تقضي بترضية عادلة للطرف المضرور.

المادة (٥١)

١ - تصدر أحكام المحكمة مسبيه.

٢ - إذا لم يعبر الحكم في مجمله أو في جزء منه عن إجماع آراء القضاة، فلأي قاض حق تقديم رأي مفصل.

المادة (٥٢)

حكم المحكمة نهائي

المادة (٥٣)

تتعهد الأطراف السامية المتعاقدة بأن تتقبل نتائج قرارات المحكمة في أي دعوى تكون طرفاً فيها.

المادة (٥٤)

يحال حكم المحكمة إلى لجنة الوزراء التي تتولى الإشراف على تنفيذه.

المادة (٥٥)

تضع المحكمة لائحتها الخاصة وتحدد الإجراءات الخاصة بها.

المادة (٥٦)

١ - يتم الانتخاب الأول لأعضاء المحكمة بعد أن يصدر ثمانية أطراف سامية متعاقدة الإعلان المذكور بالمادة ٤٦ .

٢ - لا يجوز تقديم أي دعوى أمام المحكمة قبل إجراء هذا الانتخاب.

القسم الخامس

المادة (٥٨)

يتحمل مجلس أوروبا تمويل مصروفات اللجنة والمحكمة.

المادة (٥٩)

لأعضاء اللجنة والمحكمة - أثناء تأديتهم لوظائفهم - حق التمتع بالامتيازات والحصانات الموضحة بالمادة ٤٠ من القانون الأساسي لمجلس أوروبا، والاتفاقيات التي تمّت في ظلّه.

المادة (٦٠)

لا يجوز تفسير هذه المعاهدة لاستتاج قيد أو انتقاص أي من حقوق الإنسان والحريات الأساسية التي تحميها القوانين الداخلية لأي من الأطراف السامية المتعاقدة، أو الاتفاقيات الأخرى التي تكون طرفاً فيها.

المادة (٦١)

لا تخل هذه المعاهدة بالسلطات المخولة للجنة الوزراء بمقتضى القانون الأساسي لمجلس أوروبا.

المادة (٦٢)

تتفق الأطراف السامية المتعاقدة على أنها لن تستفيد من المعاهدات والاتفاقيات النافذة بينها لتتطلب إخضاع النزاع الناشئ من تطبيق هذه المعاهدة لطرق تسوية أخرى

غير تلك المحددة في المعاهدة، ما لم يوجد اتفاق خاص على ذلك.

المادة (٦٣)

- ١ - يجوز لأي دولة لدى تصديقها أو في أي وقت لاحق أن تعلن بإخطار موجه إلى السكرتير العام لمجلس أوروبا أن هذه المعاهدة تسري على كل أو أي من الإقليم أو الأقاليم التي تكون هي مسؤولة عن علاقاتها الدولية.
- ٢ - تسري المعاهدة على الإقليم أو الأقاليم المسماة في الإخطار منذ اليوم الثلاثين بعد استلام هذا الإخطار من جانب السكرتير العام لمجلس أوروبا.
- ٣ - ومع ذلك، تطبق أحكام هذه المعاهدة على تلك الأقاليم مع الاعتبار المناسب للمتطلبات المحلية.

٤ - يجوز لأي دولة أصدرت إعلاناً بالتطبيق للفقرة الأولى من هذه المادة في أي وقت لاحق أن تعلن، بالنسبة لإقليم أو أكثر من الأقاليم التي أصدرت بشأنها الإعلان، أنها تقبل اختصاص اللجنة بتلقي الشكاوي من الأفراد أو المنظمات غير الحكومية، أو مجموعات الأفراد تطبيقاً للمادة ٢٥ من هذه المعاهدة.

المادة (٦٤)

- ١ - يجوز لأي دولة عند التوقيع على هذه المعاهدة أو عند إيداع وثائق التصديق عليها، أن تحتفظ بشأن أي حكم خاص في المعاهدة، بالقدر الذي لا يصبح معه أي قانون نافذ في إقليمها مخالفاً لهذا الحكم. ولن يسمح بالتحفظات ذات الطابع العام في ظل هذه المادة.
- ٢ - يجب أن يتضمن أي تحفظ يتم إيداعه طبقاً لهذه المادة بياناً موجزاً عن القانون المحلي.

المادة (٦٥)

- ١ - لا يجوز للطرف السامي للتعاقد أن يعلن نقضه هذه المعاهدة إلا بعد مضي خمس سنوات من تاريخ اليوم الذي أصبح فيه طرفاً فيها. وبعد مرور مهلة ستة أشهر يتضمنها إخطار يوجه إلى السكرتير العام لمجلس أوروبا، الذي يتولى إبلاغه إلى الأطراف السامية المتعاقدة الأخرى.
- ٢ - لا يترتب على إعلان نقض هذه المعاهدة إعفاء الطرف السامي للتعاقد من التزاماته في ظل هذه المعاهدة بالنسبة لأي فعل يشكل انتهاكاً لهذه الالتزامات، متى وقع الفعل من جانبه قبل التاريخ الذي أصبح فيه إعلان نقض المعاهدة نافذاً.

٣ - إذا فقد أي طرف سام متعاقد عضويته في مجلس أوروبا لا يصح طرفاً في هذه المعاهدة وفقاً لذات الأحكام.

٤ - يجوز نقض الاتفاقية طبقاً لأحكام الفقرات السابقة بالنسبة لأي إقليم تم الإعلان عن سريان المعاهدة عليه طبقاً لنصوص المادة ٦٣ .

المادة (٦٦)

١ - هذه الاتفاقية مقترحة لتوقيع الأعضاء من مجلس أوروبا ويتم التصديق عليها وتودع وثائق التصديق لدى السكرتير العام لمجلس أوروبا.

٢ - يبدأ نفاذ هذه المعاهدة بعد إيداع عشر وثائق تصديق.

٣ - ويبدأ نفاذ المعاهدة - بالنسبة لأي تصديق لاحق - من تاريخ إيداع وثائق التصديق.

٤ - يتولى السكرتير العام لمجلس أوروبا إخطار جميع أعضاء مجلس أوروبا بنفاذ المعاهدة، وأسماء الأطراف السامية المتعاقدة التي صدقت عليها، وإيداع جميع وثائق التصديق التي قد تقدم فيما بعد.

حررت بروما في الرابع من نوفمبر ١٩٥٠ باللغتين الانجليزية والفرنسية وكتاتهما بالتساوي رسمية معتمدة في نسخة واحدة تظل مودعة بأرشيف مجلس أوروبا. ويتولى السكرتير العام إرسال نسخ رسمية لكل من الموقعين (١).

(١) راجع الترجمة ونقحها وفق تعديلاتها بالبروتوكولين رقمي ٣ و ٥ أ.د السيد محمد اليماني وكتل كلية الحقوق بجامعة أسبوط - مصر.

ثانيا - الاتفاقية الأميركية لحقوق الإنسان (٥)

سان خوسيه في ١١/٢٢/١٩٦٩

(أعد النص في إطار منظمة الدول الأميركية)

الدياجة

إن الدول الأميركية الموقعة على هذه الاتفاقية، إذ تؤكد من جديد عزمها على أن تعزز، في هذه القارة، وفي إطار المؤسسات الديمقراطية، نظاما من الحرية الشخصية والعدالة الاجتماعية مبنيا على احترام حقوق الإنسان الأساسية؛

وإذ تقر بأن حقوق الإنسان الأساسية لا تستمد من كونه مواطنا في دولة ما، بل تستند إلى الصفات المميزة للشخصية البشرية وتبرر بالتالي حماية دولية لها في شكل اتفاقية تدعم أو تكمل الحماية التي توفرها القوانين الداخلية للدول الأميركية؛

وإذ تعتبر أن هذه المبادئ قد أقرها ميثاق منظمة الدول الأميركية، والأعلان الأميركي لحقوق وواجبات الإنسان، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وأنه قد أعيد تأكيدها وتنقيحها في وثائق دولية أخرى على المستويين العالمي والإقليمي؛

وإذ تكرر، وفقا للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أن مثال الإنسان الحر الآمن من الخوف والفاقة لا يمكن أن يتحقق إلا بتهيئة الظروف التي تسمح لكل إنسان بأن يتمتع بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وكذلك بحقوقه المدنية والسياسية.

وإذ تأخذ بعين الاعتبار أن المؤتمر الأميركي الخاص الثالث (المنعقد في بوينس ايرس عام ١٩٦٧) قد وافق على تضمين ميثاق المنظمة نفسه معايير أوسع فيما يتعلق بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وقرر أن اتفاقية أميركية حول حقوق الإنسان ينبغي أن تحدد بنية واختصاص وإجراءات الهيئات المسؤولة عن هذه المسائل: قد اتفقت على ما يلي:

(٥) تعريب الأستاذ الدكتور روجي البعلبكي، أستاذ حقوق الإنسان والقانون الدولي العام بالجامعة اللبنانية في بيروت.

الباب الأول
واجبات الدولة والحقوق المحمية
الفصل الأول
الواجبات العامة
المادة ١

واجب احترام الحقوق

١ - تعهد الدول الأطراف في هذه الاتفاقية بأن تحترم الحقوق والحريات المعترف بها في هذه الاتفاقية وبأن تضمن لكل الأشخاص الخاضعين لولايتها القانونية الممارسة الحرة والكاملة لتلك الحقوق والحريات دون أي تمييز بسبب العرق، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الآراء السياسية أو غير السياسية، أو الأصل القومي أو الاجتماعي، أو الوضع الاقتصادية، أو المولد، أو أي وضع اجتماعي آخر.

٢ - إن كلمة «إنسان» في هذه الاتفاقية تعني كل كائن بشري.

المادة ٢

الآثار القانونية المحلية

حيثما تكون ممارسة أي من الحقوق أو الحريات المشار إليها في المادة (١) غير مكفولة بعد بنصوص تشريعية أو غير تشريعية، تعهد الدول الأطراف بأن تتخذ، وفقا لأصولها الدستورية وأحكام هذه الاتفاقية، كل الإجراءات التشريعية أو غير التشريعية التي قد تكون ضرورية لتنفيذ تلك الحقوق والحريات.

الفصل الثاني
الحقوق المدنية والسياسية
المادة ٣

الحق في الشخصية القانونية

لكل إنسان الحق في أن يعترف بشخصيته القانونية.

المادة ٤

الحق في الحياة

١ - لكل إنسان الحق في أن تكون حياته محترمة. هذا الحق يحميه القانون، وبشكل عام، منذ لحظة الحمل. ولا يجوز أن يُحرَم أحد من حياته بصورة تعسفية.

٢ - لا يجوز في البلدان التي لم تلغ عقوبة الاعدام أن توقع هذه العقوبة إلا على

أشد الجرائم خطورة، وبموجب حكم نهائي صادر عن محكمة مختصة ووفقا لقانون ينص على تلك العقوبة ويكون نافذا قبل ارتكاب الجريمة. وكذلك لا يجوز تطبيق عقوبة الإعدام على الجرائم التي لا يعاقب عليها بها حاليا.

٣ - لا يجوز إعادة عقوبة الإعدام في الدول التي أفتتها.

٤ - لا يجوز في أي حال من الأحوال أن يحكم بالإعدام في الجرائم السياسية أو الجرائم العادية للملحقة بها.

٥ - لا يجوز أن يحكم بالإعدام على الأشخاص الذين كانوا وقت ارتكاب الجريمة دون الثمانية عشر عاما أو فوق السبعين عاما. وكذلك لا يجوز تطبيق هذه العقوبة على النساء الحوامل.

٦ - لكل شخص محكوم عليه بالإعدام حق طلب العفو العام أو الخاص أو إبدال العقوبة. ويمكن تلبية كل هذه الطلبات في جميع الحالات. ولا يجوز تنفيذ حكم الإعدام ما دام هذا الطلب قيد الدرس من قبل السلطة المختصة.

المادة ٥

تحریم التعذيب

١ - لكل إنسان الحق في أن تكون سلامته الجسدية والعقلية والمعنوية محترمة.

٢ - لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب أو لعقوبة أو معاملة قاسية أو غير ع ٧٣ إنسانية أو مذلّة. ويعامل كل الذين قيدت حريتهم بالاحترام الواجب للكرامة المتأصلة في شخص الإنسان.

٣ - العقوبة شخصية ولا يجوز أن تصيب إلا المذنب.

٤ - يعزل المتهمون عن المدانين، إلا في ظروف استثنائية، ويعاملون معاملة مختلفة تتفق مع كونهم اشخاصا غير مدانين.

٥ - يعزل القاصرون، خلال خضوعهم لاجراءات جزائية، عن البالغين، ويجلبون بأسرع ما يمكن أمام محاكم خاصة لكي يعاملوا معاملة تتلاءم ووضعهم كقاصرين.

٦ - إن الهدف الأساسي للعقوبات المقيدة للحرية هو إصلاح المساجين وإعادة تكييفهم الاجتماعي.

المادة ٦

تحریم الرق والعبودية

١ - لا يجوز إخضاع أحد للعبودية أو الرق غير الارادي، فهما محظوران بلك

أشكالهما، وكذلك الاتجار بالرقيق والنساء.

٢ - لا يجوز إكراه أحد على السخرة أو العمل الإلزامي. وفي البلدان التي تميز المعاقبة على بعض الجرائم بالسجن مع الأشغال الشاقة، لا يجوز تفسير النص الحالي على نحو يجعله يمنع تنفيذ تلك العقوبة الصادرة عن محكمة مختصة. ومع ذلك لا يجوز للعمل الإلزامي أو الشغل الشاق أن يؤدي كرامة السجن أو قدرته الجسدية أو الفكرية.

٣ - لأغراض هذه المادة، لا يشكل ما يلي عملاً إلزامياً أو شاقاً.
أ - أي عمل أو خدمة تفرض عادة على شخص مسجون تنفيذاً لحكم أو لقرار رسمي صادر عن سلطة قضائية مختصة، ويجب أن ينفذ ذلك العمل وتلك الخدمة تحت إشراف ورقابة السلطات العامة، ولا يجوز أن يخضع الدين يؤدون ذلك العمل وتلك الخدمة لأي فرد أو شركة أو شخص معنوي؛

ب - أية خدمة عسكرية، وفي البلدان التي تعترف بحق الاستكفاف الضميري عن الخدمة العسكرية، أية خدمة وطنية ينص عليها القانون كبديل لتلك الخدمة العسكرية؛
ج - أية خدمة تفرض في أوقات الخطر والكوارث التي تهدد وجود الجماعة أو رفاهتها؛

د - أي عمل أو خدمة تشكل جزءاً من الالتزامات المدنية العادية.

المادة ٧

حق الحرية الشخصية

١ - لكل شخص حق في الحرية الشخصية وفي الأمان على شخصه.
٢ - لا يجوز أن يحرم أحد من حريته الجسدية إلا للأسباب وفي الأحوال المحددة سلفاً في دساتير الدول الأطراف أو في القوانين الصادرة طبقاً لهذه الدساتير.
٣ - لا يجوز حبس أحد أو إلقاء القبض عليه تمسفاً.
٤ - يجب إبلاغ أي شخص يتم توقيفه بأسباب ذلك التوقيف ويجب إخطاره فوراً بالتهمة أو التهم الموجهة إليه.

٥ - يُجلب الموقوف، دون إبطاء، أمام القاضي أو أي موظف يُخوله القانون أن يمارس سلطة قضائية، ويجب أن يحاكم خلال مدة معقولة أو يفرج عنه دون الإخلال باستمرار الدعوى. ويمكن أن يكون الإفراج عنه مشروطاً بضمانات تكفل حضوره المحاكمة.

٦ - لكل شخص يحرم من حريته حق الرجوع إلى محكمة مختصة تفصل، دون

إبطاء، في قانونية توقيفه أو احتجازه، وتأمراً بالإفراج عنه إذا كان توقيفه أو احتجازه غير قانوني. وفي الدول الأطراف التي تجيز قوانينها لكل من يعتقد أنه مهدد بالحرمان من حريته أن يرجع إلى محكمة مختصة لكي تفصل في قانونية ذلك التهجديد، لا يجوز أن يقيد هذا التدبير أو يلغى. وللفريق ذي المصلحة أو من ينوب عنه حق الاستفادة من هذه التدابير.

٧ - لا يجوز توقيف أحد بسبب دئ. لكن هذا المبدأ لا يحد من الأوامر التي تصدرها سلطة قضائية مختصة بسبب عدم القيام بواجب الإعالة.

المادة ٨

الحق في محاكمة عادلة

١ - لكل شخص الحق في محاكمة تتوفر فيها الضمانات الكافية وتجريها خلال وقت معقول محكمة مختصة مستقلة غير متحيزة كانت قد أسست سابقاً وفقاً للقانون، وذلك لإثبات أية تهمة ذات طبيعة جزائية موجهة إليه أو للبت في حقوقه أو موجباته ذات الصفة المدنية أو المالية أو المتعلقة بالعمل أو أية صفة أخرى.

٢ - لكل متهم بجريمة خطيرة الحق في أن يُعتبر بريئاً طالما لم تثبت إدانته وفقاً للقانون. وخلال الإجراءات القانونية، لكل شخص - على قدم المساواة التامة مع الجميع - الحق في الحصول على الضمانات الدنيا التالية:

أ - حق المتهم في الاستعانة بمترجم دون مقابل إذا كان لا يفهم أو يتكلم لغة المحكمة؛

ب - إخطار المتهم مسبقاً وبالتفصيل بالتهمة الموجهة إليه؛

ج - حق المتهم في الحصول على الوقت الكافي والوسائل المناسبة لاعداد دفاعه؛

د - حق المتهم في الدفاع عن نفسه شخصياً أو بواسطة محام يختاره بنفسه، وحقه في الاتصال بمحاميه بحرية وسراً؛

هـ - حقه، غير القابل للتحويل، في الاستعانة بمحامٍ توفره له الدولة، مقابل أجر أو بدون أجر حسبما ينص عليه القانون المحلي، إذا لم يدافع المتهم عن نفسه شخصياً أو لم يستخدم محاميه الخاص ضمن المهلة التي تحددها القانون؛

و - حق الدفاع في استجواب الشهود الموجودين في المحكمة وفي استحضار - بصفة شهود - الخبراء وسواهم ممن قد يلقون ضوئاً على الوقائع

ز. - حق المتهم في ألا يُجبر على أن يكون شاهداً ضد نفسه أو أن يعترف بالذنب؛

- ح - حقه في استئناف الحكم أمام محكمة أعلى درجة.
- ٣ - يُعتبر اعتراف المتهم بحكم غير قابل للاستئناف، فلا يجوز أن يخضع للمحاكمة جديدة للسبب عينه.
- ٥ - تكون الاجراءات الجزائية علنية إلا في حالات استثنائية تقتضيها حماية مصلحة العدالة.

المادة ٩

تحریم القوانين الرجعية

لا يجوز أن يُدان أحد بسبب أي عمل أو امتناع عن عمل لم يكن يشكل وقت ارتكابه جرماً جزائياً بمقتضى القانون المعمول به. ولا يجوز فرض عقوبة أشد من تلك التي كانت سارية عند ارتكاب الجرم الجزائي. ويستفيد المذنب من أية عقوبة أخف قد يفرضها القانون على الجرم بعد ارتكابه.

المادة ١٠

الحق في التعميم

لكل من سُكِم عليه بحكم نهائي مُشَوَّب بإساءة تطبيق أحكام العدالة، الحق في التعميم طبقاً للقانون.

المادة ١١

حق الخصوصية

- ١ - لكل إنسان الحق في أن يُحترم شرفه وتُصان كرامته.
- ٢ - لا يجوز أن يتعرض أحد لتدخل اعتباطي أو تعسفي في حياته الخاصة أو في شؤون أسرته أو منزله أو مراسلاته، ولا أن يتعرض لاعتداءات غير مشروعة على شرفه أو سمعته.
- ٣ - لكل إنسان الحق في أن يحميه القانون من مثل ذلك التدخل أو تلك الاعتداءات.

المادة ١٢

حرية الضمير والدين

- ١ - لكل إنسان الحق في حرية الضمير والدين. وهذا الحق يشمل حرية المرء في المحافظة على دينه أو معتقده أو تغييرها، وكذلك حرية المرء في المجاهرة بدينه أو معتقده، ونشرهما سواء بمفرده أو مع الآخرين سراً وعلانية.

٢ - لا يجوز أن يتعرض أحد لقيود قد تُعيق حريته في المحافظة على دينه أو معتقدهاته أو في تعبيرهما.

٣ - لا تخضع حرية إظهار الدين والمعتقدات إلا للقيود التي يرسمها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأجلاق العامة أو حقوق الآخرين أو حرياتهم.

٤ - للآباء أو الأوصياء، حسبما يكون الحال، الحق في أن يوفروا لأولادهم أو القاصرين الخاضعين لوصايتهم تربية دينية وأخلاقية وفقاً لقناعاتهم الخاصة.

المادة ١٣

حرية الفكر والتعبير

١ - لكل إنسان الحق في حرية الفكر والتعبير. ويشمل هذا الحق حريته في البحث عن مختلف أنواع المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين، دونما اعتبار للحدود، سواء شفاهاً أو كتابةً أو طباعةً أو في قالب فني أو بأية وسيلة يختارها.

٢ - لا يجوز أن تخضع ممارسة الحق المنصوص عليه في الفقرة السابقة لرقابة مسبقة، بل يمكن أن تكون موضوعاً لفرض مسؤولية لاحقة يحددها القانون صراحةً وتكون ضرورية من أجل ضمان:

أ - احترام حقوق الآخرين أو سمعتهم؛

ب - حماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة.

٣ - لا يجوز تقييد حق التعبير بأساليب أو وسائل غير مباشرة، كالتعسف في استعمال الإشراف الحكومي أو غير الرسمي على ورق الصحف، أو تردد موجات الإرسال الإذاعية أو التلفزيونية، أو الآلات أو الأجهزة المستعملة في نشر المعلومات، أو بأية وسيلة أخرى من شأنها أن تعرقل نقل الأفكار والآراء وتداولها وانتشارها.

٤ - على الرغم من أحكام الفقرة ٢ السابقة، يمكن إخضاع وسائل التسليح العامة لرقابة مسبقة ينص عليها القانون، ولكن لغاية وحيدة هي تنظيم الحصول عليها من أجل الحماية الأخلاقية للأطفال والمراهقين.

٥ - إن أية دعابة للحرب وأية دعوة إلى الكراهية القومية أو العرقية أو الدينية، واللدن يشكّلان تعريضاً على العنف المخالف للقانون، أو أي عمل غير قانوني آخر ومشابه ضد أي شخص أو مجموعة أشخاص، مهما كان سببه، بما في ذلك سبب العرق أو اللون أو الدين أو اللغة أو الأصل القومي، تعتبر جرائم يعاقب عليها القانون.

المادة ١٤

حق الرد

١ - لكل من تأذى من جراء أقوال أو أفكار غير دقيقة أو جارحة نُشرتها على الجمهور وسيلة اتصال ينظمها القانون، حق الرد أو إجراء تصحيح مستخدما وسيلة الاتصال ذاتها، بالشروط التي يحددها القانون.

٢ - إن التصحيح أو الرد لا يلغي، في أي حال من الأحوال، المسؤوليات القانونية الأخرى التي يمكن أن تكون قد ترتبت.

٣ - من أجل حماية فعالة للشرق والسمعة، يكون لدى كل مطبوعة وصحيفة وشركة سينما وإذاعة وتلفزيون شخص مسؤول لا تحميه الحصانات أو الامتيازات الخاصة.

المادة ١٥

حق الاجتماع

حق الاجتماع السلمي، بدون سلاح، هو حق معترف به. ولا يجوز فرض قيود على ممارسة هذا الحق إلا تلك المفروضة طبقا للقانون والتي تشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لمصلحة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام، أو لحماية الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو حقوق الآخرين أو حرياتهم.

المادة ١٦

حق التجمع

١ - لكل شخص حق التجمع وتكوين جمعيات مع آخرين بحرية لغايات أيديولوجية أو دينية أو سياسية أو اقتصادية أو عمالية أو اجتماعية أو ثقافية أو رياضية أو سواها.

٢ - لا تخضع ممارسة هذا الحق إلا لتلك القيود المفروضة قانوناً والتي تشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لمصلحة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام، أو لحماية الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم.

٣ - لا تحول أحكام هذه المادة دون فرض قيود قانونية، بما فيها حتى الحرمان من ممارسة حق التجمع، على أفراد القوات المسلحة والشرطة.

المادة ١٧

حقوق الأسرة

١ - الأسرة هي وحدة التجمع الطبيعية والأساسية في المجتمع، وتستحق حماية المجتمع والدولة.

٢ - إن حق الرجال والنساء الذين بلغوا سن الزواج في أن يتزوجوا ويؤسسوا أسرة، هو حق معترف به إذا استوفوا الشروط التي تحددها القوانين المحلية طالما أن هذه الشروط لا تتعارض مع مبدأ عدم التمييز الذي تقره هذه الاتفاقية.

٣ - لا ينعقد أي زواج إلا برضا الطرفين المرتع زواجهما رضاء كاملاً لا إكراه فيه.

٤ - تتخذ الدول الأطراف التدابير المناسبة التي تضمن للزوجين مساواة في الحقوق وتوازناً ملائماً في المسؤوليات عند التزويج وخلال فترة الزواج وعند انحلاله إذا حصل.

وفي حال انحلال الزواج، يُحتاط لتوفير الحماية اللازمة للأولاد على أساس مصلحتهم المثلى وحسب.

٥ - يعترف القانون بحقوق متساوية لكل من الأولاد الشرعيين (الذين يولدون ضمن نطاق الزوجية) والأولاد غير الشرعيين (الذين يولدون خارج نطاق الزوجية).

المادة ١٨

الحق في اسم

لكل شخص الحق في اسم أول (يُعطى له) فضلاً عن الكنية (اسم أسرة والدية أو أحدهما). وينظم القانون كيفية ضمان هذا الحق للجميع، باستعمال أسماء مستعارة عند الضرورة.

المادة ١٩

حقوق الطفل

لكل قاصر الحق في تدابير الرعاية، التي يتطلبها وضعه كقاصر، من قِبَل عائلته والمجتمع والدولة.

المادة ٢٠

حق الجنسية

١ - لكل شخص الحق في جنسية ما.

٢ - لكل شخص الحق في جنسية الدولة التي يُولد على أراضيها إن لم يكن له الحق في أية جنسية أخرى.

٣ - لا يجوز أن يُحرّم أحد بصورة تعسفية من جنسيته أو من حقه في تغييرها.

المادة ٢١

حق الملكية

١ - لكل إنسان الحق في استعمال ملكه والتمتع به. ويمكن للقانون أن يُخضع ذلك الاستعمال والتمتع لمصلحة المجتمع.

٢ - لا يجوز تجريد أحد من ملكه إلا بعد دفع تعويض عادل له، ولأسباب تتعلق بالمنفعة العامة أو المصلحة الاجتماعية، وفي الحالات والأشكال التي يحددها القانون.

٣ - يحظر القانون الربا وأي شكل آخر من أشكال استغلال الإنسان للإنسان.

المادة ٢٢

حرية التنقل والإقامة

١ - لكل شخص متواجد بصورة شرعية في أراضي دولة طرف، حق التنقل والإقامة فيها مع مراعاة أحكام القانون.

٢ - لكل شخص حق مغادرة البلد المتواجد فيه بحرية، بما في ذلك مغادرة وطنه.

٣ - لا يجوز تقييد ممارسة الحقوق المذكورة أعلاه إلا بموجب قانون وبالقدر الذي لا بد منه في مجتمع ديمقراطي من أجل منع الجريمة أو حماية الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام أو الأخلاق العامة أو الصحة العامة أو حقوق الآخرين أو حرياتهم.

٤ - يمكن أيضاً تقييد ممارسة الحقوق المذكورة في الفقرة (١) بموجب القانون في مناطق محددة ولأسباب تتعلق بالمصلحة العامة.

٥ - لا يمكن طرد أحد من أراضي الدولة التي هو أحد مواطنيها ولا حرمانه من حق دخولها.

٦ - لا يمكن طرد أجنبي متواجد بصورة شرعية على أراضي دولة طرف في هذه الاتفاقية إلا بموجب قرار صادر وفقاً للقانون.

٧ - لكل شخص الحق في أن يُطلب ويُمنح ملجأ في قطر أجنبي، وفقاً لتشريعات الدولة والاتفاقات الدولية، إذا كان مُلاحقاً بجرائم سياسية أو جرائم عادية ملحقه بها.

٨ - لا يجوز في أي حال من الأحوال ترحيل شخص أجنبي أو إعادته إلى بليد ما، سواء كان بلده الأصلي أم لا، إذا كان حقه في الحياة أو الحرية الشخصية معرضاً لخطر الانتهاك في ذلك البلد بسبب عرقه أو جنسيته أو دينه أو وضعه الاجتماعي أو آرائه السياسية.

٩ - يُمنع طرد الأجانب جماعياً.

المادة ٢٣

حق المشاركة في الحكم

- ١ - يتمتع كل مواطن بالحقوق والفرص الآتية:
 - أ - أن يشارك في إدارة الشؤون العامة إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يُختارون بحرية.
 - ب - أن ينتخب ويُنْتخَب في انتخابات نزيهة تجري دورياً بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري، وتضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين.
 - ج - أن تناح له، على قدم المساواة مع الجميع، فرصة تقلد الوظائف العامة في بلده.
- ٢ - يمكن للقانون أن ينظم ممارسة الحقوق والفرص المذكورة في الفقرة السابقة، فقط على أساس الجنس والجنسية والمساكن واللغة والثقافة والأهلية المدنية والعقلية وقناعة القاضي المختص في دعوى جزائية.

المادة ٢٤

حق الحماية المتساوية

الناس جميعاً سواء أمام القانون، ومن ثمّ فلهم جميعاً الحق في الحماية المتساوية أمام القانون دون تمييز.

المادة ٢٥

حق الحماية القضائية

- ١ - لكل إنسان الحق في لجوء بسيط وسريع - أو أي لجوء فعال آخر - إلى محكمة مختصة لحماية نفسه من الأعمال التي تنتهك حقوقه الأساسية المُعترف بها في دستور دولته أو قوانينها أو في هذه الاتفاقية، حتى لو ارتكب ذلك الانتهاك أشخاص يعملون أثناء تأديتهم واجباتهم الرسمية.
- ٢ - تتعهد الدول الأطراف بما يلي:
 - أ - أن تضمن أن كل من يطالب بتلك الحماية ستفصل في حقه هذا السلطة المختصة التي يحددها النظام القانوني للدولة؛
 - ب - أن تنمي إمكانيات الحماية القضائية؛
 - ج - أن تضمن أن السلطات المختصة سوف تنفذ تدابير الحماية المشار إليها عندما يتم منحها.

الفصل الثالث الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية

المادة ٢٦

التمتية التدريجية

تتعهد الدول الأطراف أن تتخذ، داخلياً ومن خلال التعاون الدولي، كل الإجراءات اللازمة، ولا سيما الاقتصادية والتقنية منها، بقصد التوصل تدريجياً عن طريق التشريع أو غيره من الوسائل الملائمة إلى التحقيق الكامل للحقوق المتضمنة في المعايير الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية والثقافية المبينة في ميثاق منظمة الدول الأمريكية المعدل بروتوكول بونينس آيرس.

الفصل الرابع

تعليق الضمانات؛ التفسير والتطبيق

المادة ٢٧

تعليق الضمانات

١ - يمكن للدولة الطرف، في أوقات الحرب أو الخطر العام أو سواهما في الحالات الطارئة التي تهدد استقلال الدولة أو أمنها، أن تتخذ إجراءات تحد من التزاماتها بموجب الاتفاقية الحالية، ولكن فقد بالقدر وخلال المدة اللذين تقتضيهما ضرورات الوضع الطارئ، شريطة ألا تتعارض تلك الإجراءات مع التزاماتها الأخرى بمقتضى القانون الدولي وألا تنطوي على تمييز بسبب العرق، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الأصل الاجتماعي.

٢ - إن الفقرة السابقة لا تجيز تعليق أي من المواد الآتية: المادة ٣ (الحق في الشخصية القانونية)؛ المادة ٤ (الحق في الحياة)؛ المادة ٥ (تحریم التعذيب)؛ المادة ٦ (تحریم الرق والعبودية)؛ المادة ٩ (تحریم القوانين الرجعية)؛ المادة ١٢ (حرية الضمير والدين)؛ المادة ١٧ (حقوق الأسرة)؛ المادة ١٨ (الحق في اسم)؛ المادة ١٩ (حقوق الطفل)؛ المادة ٢٠ (حق الجنسية)؛ والمادة ٢٣ (حق المشاركة في الحكم)، كما لا تجيز تعليق الضمانات القضائية اللازمة لحماية تلك الحقوق.

٣ - على كل دولة طرف تستفيد من حق التعليق أن تُعلم فوراً سائر الدول الأطراف بواسطة الأمين العام لمنظمة الدول الأمريكية بالأحكام التي علقت تطبيقها، وأسباب ذلك التعليق، والتاريخ المحدد لانتهاؤه.

المادة ٢٨

البند الفدرالي

إذا كانت إحدى الدول الأطراف دولة فدرالية، تتولى الحكومة الوطنية لتلك الدولة تطبيق كل أحكام هذه الاتفاقية التي تدخل موضوعاتها في صلاحياتها التشريعية والقضائية.

أما فيما يتعلق بالأحكام التي تدخل موضوعاتها في صلاحية الوحدات المكونة للدول الفدرالية، فعلى الحكومة الوطنية أن تتخذ فوراً كل الإجراءات المناسبة، وفقاً لدستورها وقوانينها، لتمكين السلطات المختصة في تلك الوحدات من تبني النصوص الملزمة لتنفيذ هذه الاتفاقية.

عندما تتفق دولتان أو أكثر من الدول الأطراف على تكوين اتحاد فدرالي أو سواه من أنواع الاتحاد، عليهما أن تحرصا على أن تشمل الاتفاقية الفدرالية أو سواها على الأحكام الضرورية لديمومة وإنفاذ معايير الاتفاقية الحالية في الدولة المكونة حديثاً.

المادة ٢٩

القيود المتعلقة بالتفسير

- لا يجوز تفسير أي نص من نصوص هذه الاتفاقية على أساس أنه:
- أ - يسمح لدولة طرف أو جماعة أو فرد بوقف التمتع وممارسة الحقوق والحريات المعترف بها في هذه الاتفاقية أو تقييدها إلى حد أكبر مما هو منصوص عليه فيها؛
 - ب - يقيد التمتع وممارسة أي حق أو حرية معترف بهما بموجب قوانين أية دولة طرف أو بموجب أية اتفاقية أخرى تكون تلك الدولة طرفاً فيها؛
 - ج - يستبعد الحقوق أو الضمانات الأخرى الملزمة للشخصية الإنسانية أو المستمدة من الديمقراطية التمثيلية بوصفها شكلاً من أشكال الحكم؛
 - د - يلغي أو يقيد الآثار التي يمكن أن تنتج عن الإعلان الأميري لحقوق وواجبات الإنسان وسواه من الوثائق الدولية ذات الطبيعة عينها.

المادة ٣٠

نطاق القيود

لا يجوز تطبيق القيود التي يمكن، بموجب هذه الاتفاقية، أن تُفرض على التمتع وممارسة الحقوق والحريات المعترف بها فيها، إلا طبقاً لقوانين تُسن لأسباب تتعلق بالمصلحة العامة وللغاية التي من أجلها فُرضت تلك القيود.

المادة ٣١

الاعتراف بحقوق أخرى

يمكن إدراج حقوق وحريات أخرى معترف بها بمقتضى الإجراءات التي تنص عليها المادتان ٧٦ و ٧٧ في نظام الحماية الخاص بهذه الاتفاقية.

مادة ١-٧) حق التقاضي مكفول للجميع، ويشمل هذا الحق:

أ - الحق في اللجوء إلى المحاكم الوطنية المختصة بالنظر في عمل يشكل خرقاً للحقوق الأساسية المعترف له بها والتي تضمنها الاتفاقيات. والقوانين واللوائح والعرف السائد.

ب - الإنسان يرى حتى تثبت إدانته أمام محكمة مختصة.

ج - حق الدفاع بما في ذلك الحق في اختيار مدافع عنه.

د - حق محاكمته خلال فترة معقولة وبواسطة محكمة محايدة.

٢) لا يجوز إدانة شخص بسبب عمل أو امتناع عن عمل لا يشكل جرمًا يعاقب عليه القانون وقت ارتكابه، ولا عقوبة إلا بنص، والعقوبة شخصية.

المشروع الافريقي لحقوق الانسان

القسم الأول

الديباجة

الفصل الأول

الحقوق والواجبات

الحقوق الانسانية والشعبية

المادة ١ : ٧١ أعضاء منظمة وحدة الدول الافريقية يعترفون بالحقوق والواجبات والحريات المنصوص عليها في هذا الميثاق وستعمل على تبني تشريعات لتنفيذ ذلك.

المادة ٢: لكل فرد الحق بالتمتع بالحقوق والحريات الواردة في هذا الميثاق دون تمييز بسبب الجنس أو العرق أو اللون أو اللغة أو الدين أو السياسة.

مادة ٨ - حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية مكفولة، ولا يجوز تعريض أحد لإجراءات تفيد ممارسة هذه الحريات مع مراعاة القانون والنظام العام.

مادة ٩-١) من حق كل فرد أن يحصل على المعلومات.

٢) يحق لكل إنسان أن يعبر عن أفكاره وينشرها في إطار القوانين واللوائح.

مادة ١٠-١) يحق لكل إنسان أن يكون بحرية جمعيات مع آخرين شريطة أن يلتزم بالأحكام التي حددها القانون.

٢) لا يجوز إرغام أي شخص على الانضمام إلى أي جمعية على ألا يتعارض ذلك مع الالتزام بمبدأ التضامن المنصوص عليه في هذا الميثاق.

مادة ١١ - يحق لكل إنسان أن يجتمع بحرية مع آخرين ولا يحد ممارسة هذا الحق إلا شرط واحد ألا وهو القيود الضرورية التي تحددها القوانين واللوائح خاصة ما تعلق منها بمصلحة الأمن القومي وسلامة وصحة وأخلاق الآخرين أو حقوق الأشخاص وحرياتهم.

مادة ١٢-١) لكل شخص الحق في التنقل بحرية واختيار محل إقامته داخل دولة ما شريطة الالتزام بأحكام القانون.

٢) لكل شخص الحق في مغادرة أي بلد بما في ذلك بلده، كما أن له الحق في العودة إلى بلده. ولا يخضع هذا الحق لأية قيود إلا إذا نص عليها القانون وكانت ضرورية لحماية الأمن القومي، النظام العام، الصحة أو الأخلاق العامة.

٣) لكل شخص الحق عند اضطهاده في أن يسعى ويحصل على ملجأ في أي دولة

- أجنبية طبقاً لقانون كل بلد وللاتفاقيات الدولية.
- ٤) ولا يجوز طرد الأجنبي الذي دخل بصفة قانونية إلى أراضي دولة ما طرف في هذا الميثاق إلا بقرار مطابق للقانون.
- ٥) يحرم الطرد الجماعي للأجانب. والفترة الجماعي هو الذي يستهدف مجموعات عنصرية، عرقية أو دينية.
- مادة ١-١٣) لكل المواطنين الحق في المشاركة بحرية في إدارة الشؤون العامة لبلدهم سواء مباشرة أو عن طريق ممثلين يتم اختيارهم بحرية وذلك طبقاً لأحكام القانون.
- ٢) لكل المواطنين الحق أيضاً في تولي الوظائف العمومية في بلادهم.
- ٣) لكل شخص الحق في الاستفادة من الممتلكات والخدمات العامة وذلك في إطار المساواة التامة للجميع أمام القانون.
- مادة ١٤ - حق الملكية مكفولة ولا يجوز المساس به إلا لضرورة أو مصلحة عامة طبقاً لأحكام القوانين الصادرة في هذا الصدد.
- مادة ١٥ - حق العمل مكفول في ظل ظروف متكافئة ومرضية مقابل أجر متكافئ مع عمل متكافئ.
- مادة ١٦-١) لكل شخص الحق في التمتع بأفضل حالة صحية بدنية وعقلية يمكنه الوصول إليها. تتعهد الدول الأطراف في هذا الميثاق باتخاذ التدابير اللازمة لحماية صحة شعوبها وضمان حصولها على العناية الطبية في حالة المرض.
- مادة ١٧-١) حق التعليم مكفول للجميع.
- ٢) لكل شخص الحق في الاشتراك بحرية في الحياة الثقافية للمجتمع.
- ٣) النهوض بالأخلاقيات العامة والقيم التقليدية التي يعترف بها المجتمع وحمايتها واجب على الدولة في نطاق الحفاظ على حقوق الإنسان.
- مادة ١٨-١) الأسرة هي الوحدة الطبيعية وأساس المجتمع وعلى الدولة حمايتها والسهر على صحتها وسلامة أخلاقياتها.
- ٢) الدولة ملزمة بمساعدة الأسرة في أداء رسالتها كحماية للأخلاقيات والقيم التقليدية التي يعترف بها المجتمع.
- ٣) يتعين على الدولة القضاء على كل تمييز ضد المرأة وكفالة حقوقها وحقوق الطفل على نحو ما هو منصوص عليه في الإعلانات والاتفاقيات الدولية.
- ٤) للمستنين أو المعوقين الحق أيضاً في تدابير حماية خاصة تلائم حالتهم البدنية أو

المعنوية.

مادة ١٩ - الشعوب كلها سواسية وتمتتع بنفس الكرامة ولها نفس الحقوق، وليس هناك ما يبرر سيطرة توجب على شعب آخر.

مادة ٢٠-٢١) لكل شعب الحق في الوجود ولكل شعب حق مطلق وثابت في تقرير مصيره وله أن يحدد بحرية وضعه السياسي وأن يكفل تنميته الاقتصادية والاجتماعية على النحو الذي يختاره بمحض إرادته.

٢) للشعوب المستعمرة المقهورة الحق في أن تحرر نفسها من اغلال السيطرة واللجوء إلى كافة الوسائل التي يعترف بها المجتمع.

٣) لجميع الشعوب الحق في الحصول على المساعدات من الدول الأطراف في هذا الميثاق في نضالها التحرري ضد السيطرة الأجنبية سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو ثقافية.

مادة ٢١-٢١) تتصرف جميع الشعوب بحرية في ثرواتها ومواردها الطبيعية ع ٧٣ ويمارس هذا الحق لمصلحة السكان وحدهم. ولا يجوز حرمان شعب من هذا الحق بأي حال من الأحوال.

٢) في حالة الاستيلاء، للشعب الذي تم الاستيلاء على ممتلكاته الحق المشروع في استردادها وفي التعويض الملائم.

٣) يكون التصرف الحر في الثروات والموارد الطبيعية دون مساس بالالتزام بتنمية تعاون اقتصادي دولي قائم على أساس الاحترام المتبادل والتبادل المنصف ومبادئ القانون الدولي.

٤) تتعهد الدول الأطراف في هذا الميثاق بصفة فردية أو جماعية بممارسة حق التصرف في ثرواتها ومواردها الطبيعية بهدف تقوية الوحدة الإفريقية والتضامن الإفريقي. ٥) تتعهد الدول الأطراف في هذا الميثاق بالقضاء على كل أشكال الاستغلال الاقتصادي الأجنبي وخاصة ما تمارسه الاحتكارات الدولية وذلك تمكيناً لشعوبها من الاستفادة بصورة تامة من المكاسب الناتجة عن مواردها الطبيعية.

مادة ٢٢-١) لكل الشعوب الحق في تنميتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية مع الاحترام التام لحريتها وذاتيتها والتمتع بالتساوي بالثراث المشترك للجنس البشري.

٢) من واجب الدول بصووة منفردة أو بالتعاون مع الآخرين ضمان ممارسة حق التنمية.

مادة ١-٢٣) للشعوب الحق في السلام والأمن على الصعيدين الوطني والدولي. وتحكم العلاقات بين الدول مبادئ التضامن والعلاقات الودية التي أكدها ضمناً ميثاق الأمم المتحدة وأكدها مجدداً ميثاق منظمة الوحدة الإفريقية. ٢) بغية تعزيز السلام والتضامن والعلاقات الودية تتعهد الدول الأطراف في هذا الميثاق بحظر:

أ - أن يقوم شخص يتمتع بحق اللجوء طبقاً لمنطوق المادة (١٢) من هذا الميثاق بأي أنشطة تخريبية موجهة ضد بلده الأصلي أو ضد أي دولة أخرى طرف في هذا الميثاق. ب - أن تستخدم أراضيها كقواعد تنطلق منها الأنشطة التخريبية أو الإرهابية الموجهة ضد شعب أي دولة أخرى طرف في هذا الميثاق.

مادة ٢٤ - لكل الشعوب الحق في بيئة مريحة وشاملة وملائمة لتنميتها. مادة ٢٥ - يقع على الدول الأطراف في هذا الميثاق واجب النهوض بالحقوق والحريات الواردة في هذا الميثاق وضمان احترامها عن طريق التعليم والإعلام واتخاذ التدابير التي من شأنها أن تضمن فهم هذه الحريات والحقوق وما يقابها من التزامات وواجبات.

مادة ٢٦ - يضمن على الدول الأطراف في هذا الميثاق ضمان استقلال المحاكم وإتاحة إنشاء وتحسين المؤسسات الوطنية المختصة التي يعهد إليها بالنهوض بحماية الحقوق والحريات التي يكفلها هذا الميثاق.

الباب الثاني الواجبات

- مادة ٢٧-١) تقع على عاتق كل شخص واجبات نحو أسرته والمجتمع ونحو الدولة وسائر المجموعات المعترف بها شرعاً ونحو المجتمع الدولي.
- ٢) تمارس حقوق وحريات كل شخص في ظل احترام حقوق الآخرين والأمن الجماعي والأخلاق والمصلحة العامة.
- مادة ٢٨ - يقع على عاتق كل شخص واجب واحترام ومراعاة أقرانه دون أي تمييز والاحتفاظ بعلاقات تسمح بالارتقاء بالاحترام والتسامح المتبادلين وصيانتهم وتعزيزهما.
- مادة ٢٩ - علاوة على ذلك فإن على الفرد الواجبات الآتية:
- ١) المحافظة على انسجام تطور أسرته والعمل من أجل تماسكها واحترامها كما أن عليه احترام والده في كل وقت وإطعامهما ومساعدتهما عند الحاجة.
- ٢) خدمة مجتمعه الوطني بتوظيف قدراته البدنية والذهنية في خدمة هذا المجتمع.
- ٣) عدم تعريض أمن الدولة التي هو من رعاياها أو من المقيمين فيها للخطر.
- ٤) المحافظة على التضامن الاجتماعي والوطني وتقويته وخاصة عند تعرض هذا التضامن لما يهدده.
- ٥) المحافظة على الاستقلال الوطني وسلامة وطنه وتقويتها وأن يساهم بصفة عامة في الدفاع عن بلده طبقاً للشروط المنصوص عليها في القانون.
- ٦) العمل بأقصى ما لديه من قدرات وإمكانات ودفع الضرائب التي يفرضها القانون للمحافظة على المصالح الأساسية للمجتمع.
- ٧) المحافظة في إطار علاقاته مع المجتمع على القيم الثقافية الإفريقية الإيجابية وتقويتها وبروح من التسامح والحوار والتشاور، والإسهام بصفة عامة في الارتقاء بسلامة أخلاقيات المجتمع.
- ٨) الإسهام بأقصى ما في قدراته وفي كل وقت وعلى كافة المستويات في تنمية الوحدة الإفريقية وتحقيقها.

الجزء الثاني تدابير الحماية الباب الأول

تكوين وتنظيم اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب
مادة ٣٠ - تنشأ في إطار منظمة الوحدة الإفريقية لجنة إفريقية لحقوق الإنسان والشعوب يشار إليها فيما يلي باسم «اللجنة» وذلك من أجل النهوض بحقوق الإنسان والشعوب في إفريقيا وحمايتهم.

مادة ٣١-١) تكون اللجنة من أحد عشر عضواً يتم اختيارهم من بين الشخصيات الإفريقية التي تحلى بأعلى قدر من الاحترام ومشهود لها بسمو الأخلاق والنزاهة والوحدة وتتمتع بالكفاءة في مجال حقوق الإنسان والشعوب مع ضرورة الاهتمام بخاصة باشتراك الأشخاص ذوي الخبرة في مجال القانون.

٢) يشترك أعضاء اللجنة فيها بصفتهم الشخصية.

مادة ٣٢ - لا يجوز أن تضم اللجنة أكثر من عضو من نفس الدولة.

مادة ٣٣ - ينتخب مؤتمر رؤساء الدول والحكومات أعضاء اللجنة عن طريق الاقتراع السري من بين قائمة مرشحين من قبل الدول الأطراف في هذا الميثاق.

مادة ٣٤ - لا يجوز لأي طرف في هذا الميثاق أن ترشح أكثر من شخصين. وينبغي أن يكون المرشحون من رعايا الدول الأطراف في هذا الميثاق. وحينما تتقدم إحدى الدول بمرشحين اثنين يجب أن يكون أحدهما من غير مواطنيها.

مادة ٣٥-١) يدعو الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية الدول الأطراف في هذا الميثاق قبل أربعة أشهر على الأقل من تاريخ إجراء الانتخابات إلى التقدم بمرشحيها لعضوية اللجنة.

٢) يعد الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية قائمة بالمرشحين على أساس الترتيب الأبجدي ويرفعها إلى رؤساء الدول والحكومات قبل شهر على الأقل من تاريخ إجراء الانتخابات.

مادة ٣٦ - يتم انتخاب أعضاء اللجنة لمدة ست سنوات قابلة للتجديد على أن تنتهي فترة عمل أربعة من الأعضاء المنتخبين في الانتخابات الأولى بعد عامين وتنتهي فترة عمل ثلاثة آخرين في نهاية أربع سنوات.

مادة ٣٧ - يجري رئيس مؤتمر رؤساء دول وحكومات منظمة الوحدة الإفريقية

عقب الانتخابات مباشرة القرعة لتحديد أسماء الأعضاء المشار إليهم في المادة (٣٦).
مادة ٣٨ - يتعهد أعضاء اللجنة رسمياً بعد انتخابهم بأداء واجباتهم على الوجه الأكمل بإخلاص وسيدة.

مادة ٣٩-١) في حالة وفاة أو استقالة أحد أعضاء اللجنة يقوم رئيس اللجنة على الفور بإبلاغ الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية الذي يعلن عن المنصب شاغراً اعتباراً من تاريخ الوفاة أو تاريخ سريان مفعول الاستقالة.

٢) في حالة إجماع رأي الأعضاء الآخرين باللجنة على توقف أحد الأعضاء عن أداء واجباته لأي سبب غير الغياب المؤقت، يتعين على رئيس اللجنة أن يبلغ ذلك إلى الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية الذي يعلن أن المقعد شاغر.

٣) في كلتا الحالتين سالفتي الذكر يستبدل مؤتمراً رؤساء الدول والحكومات العضو الذي صار مقعده شاغراً للفترة الباقية من مدة عمله ما لم تكن هذه الفترة أقل من ستة شهور.

مادة ٤٠ - يبقى كل عضو باللجنة في منصبه إلى تاريخ تولي خلفه لمهامه.
مادة ٤١ - يتولى الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية مهمة تعيين أمين اللجنة، ويوفر كذلك العاملين والخدمات اللازمة لتمكين اللجنة من القيام بمهامها بفعالية، وتحمل منظمة الوحدة الإفريقية تكاليف العاملين والوسائل والخدمات.
مادة ٤٢-١) تنتخب اللجنة رئيسها ونائبه لمدة عامين قابلة للتجديد.

٢) تضع اللجنة نظامها الداخلي.

٣) يتكون النصاب القانوني من سبعة أعضاء.

٤) عند تعادل الأصوات يرجح الجانب الذي فيه الرئيس.

٥) يجوز للأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية حضور اجتماعات اللجنة، ولا يشترك في مداولاتها ولا في التصويت. على أنه يجوز لرئيس اللجنة دعوته إلى أخذ الكلمة أمامها.

مادة ٤٣ - يتمتع أعضاء اللجنة خلال مباشرتهم بمهامهم بالامتيازات والحصانات الدبلوماسية الممنوحة بموجب اتفاقية منظمة الوحدة الإفريقية الخاصة بالامتيازات والحصانات الدبلوماسية.

مادة ٤٤ - تدرج مكافآت واستحقاقات أعضاء اللجنة في الميزانية العادية لمنظمة الوحدة الإفريقية.

الباب الثاني اختصاصات اللجنة

مادة ٤٥ - تقوم اللجنة بما يلي:

١) النهوض بحقوق الإنسان والشعوب وبخاصة:
أ - تجميع الوثائق وإجراء الدراسات والبحوث حول المشاكل الإفريقية في مجال حقوق الإنسان والشعوب وتنظيم الندوات والحلقات الدراسية والمؤتمرات ونشر المعلومات وتشجيع المؤسسات الوطنية والشعوب وتقديم المشورة ورفع التوصيات إلى الحكومات عند الضرورة.

ب - صياغة ووضع المبادئ والقواعد التي تهدف إلى حل المشاكل القانونية المتعلقة بالتمتع بحقوق الإنسان والشعوب والحريات الأساسية لكي تكون أساساً لسن النصوص التشريعية من قبل الحكومات الإفريقية.

ج - التعاون مع سائر المؤسسات الإفريقية أو الدولية المعنية بالنهوض بحقوق الإنسان والشعوب وحمايتها.

٢) ضمان حماية حقوق الإنسان والشعوب طبقاً للشروط الواردة في هذا الميثاق.
٣) تفسير كافة الأحكام الواردة في هذا الميثاق بناء على طلب دولة طرف أو إحدى مؤسسات منظمة الوحدة الإفريقية أو منظمة تعترف بها منظمة الوحدة الإفريقية.
٤) القيام بأي مهام أخرى قد يوكلها إليها مؤتمر رؤساء الدول والحكومات.

الباب الثالث

إجراء اللجنة

مادة ٤٦ - يجوز للجنة أن تلجأ إلى أية وسيلة ملائمة للتحقيق كما أن لها أن تستمع خاصة إلى الأمين العام أو إلى أي شخص آخر قادر على تزويدها بالمعلومات.
مراسلات الدول الأطراف في هذا الشأن

مادة ٤٧ - إذا كانت لدى دولة طرف في هذا الميثاق أسباب معقولة للاعتقاد بأن دولة أخرى طرفاً فيه قد انتهكت أحكامه فإن لها أن تلتفت نظرها كتابة لهذا الانتهاك، وتوجه هذه الرسالة أيضاً إلى الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية وإلى رئيس اللجنة. وعلى الدولة التي وجهت إليها الرسالة أن تقدم توضيحات أو بيانات مكتوبة حول هذه المسألة خلال فترة لا تتجاوز ثلاثة أشهر من تاريخ استلامها للرسالة على أن تتضمن هذه التوصيات والبيانات بقدر الإمكان بيانات عن القوانين واللوائح الإجرائية المطبقة أو التي

يمكن تطبيقها وكذلك عن وسائل الإنصاف التي تم استنفادها بالفعل أو التي لا تزال متاحة.

مادة ٤٨ - إذا لم تتم خلال ثلاثة أشهر من تاريخ تلقي الرسالة الأصلية من جانب الدولة الموجهة إليها تسوية القضية على نحو مُرضٍ لكلا الطرفين المعنيين عن طريق المفاوضات الثنائية أو أي إجراء آخر، يحق لكل من الدولتين عرض هذه القضية على اللجنة بإبلاغ رئيسها وإخطار الدولة الأخرى المعنية والأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية. مادة ٤٩ - مع مراعاة أحكام المادة (٤٧) يجوز لأي دولة طرف في هذا الميثاق إذا رأت أن دولة أخرى طرفاً فيه قد انتهكت أحكامه أن تخطر اللجنة مباشرة بتوجيه رسالة إلى رئيسها والأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية والدولة المعنية.

مادة ٥٠ - لا يجوز للجنة النظر في أي موضوع يُفرض عليها إلا بعد التأكد من استنفاد كل وسائل الإنصاف الداخلية إن وجدت ما لم يتضح أن إجراءات النظر فيها قد طالبت لمدة غير معقولة.

مادة ٥١ - يجوز للجنة أن تطلب من الدول الأطراف المعنية تزويدها بأية معلومة ذات صلة بالموضوع.

يجوز للدول الأطراف أن تكون ممثلة أمام اللجنة عند بحثها للموضوع وأن تقدم ملاحظات مكتوبة أو شفهية.

مادة ٥٢ - تتولى اللجنة بعد حصولها على المعلومات التي تراها ضرورية من الدول الأطراف المعنية أو أي مصادر أخرى وبعد استنفاد كافة الوسائل الملائمة للتوصل إلى حل ودي قائم على احترام حقوق الإنسان والشعوب، إعداد تقرير تسرد فيه الوقائع والنتائج التي استخلصتها، ويتم إعداد هذا التقرير في مدة معقولة من تاريخ الإخطار المشار إليه في المادة (٤٨) ثم يحال إلى الدول المعنية ويرفع إلى مؤتمر رؤساء الدول والحكومات.

مادة ٥٣ - يجوز للجنة عند تقديم تقريرها إلى مؤتمر رؤساء الدول والحكومات أن تطرح أي توصيات تراها مفيدة.

مادة ٥٤ - تقدم اللجنة إلى كل دورة عادية لمؤتمر رؤساء الدول والحكومات تقريراً حول أنشطتها.

المراسلات الأخرى

مادة ٥٥ - يقوم أمين اللجنة قبل انعقاد كل دورة بوضع قائمة المراسلات الواردة من غير الدول الأطراف في هذا الميثاق ويقدمها إلى أعضاء اللجنة الذين يجوز لهم طلب

الاطلاع عليها والنظر فيها.

- وتنظر اللجنة في هذه المراسلات بناء على طلب الأغلبية المطلقة لأعضائها.
- مادة ٥٦: تنظر اللجنة في المراسلات الواردة المنصوص، عليها في المادة (٥٥) والمتعلقة بحقوق الإنسان والشعوب إذا استوفت وبالضرورة الشروط التالية:
- (١) أن تحمل اسم مرسلها حتى ولو طلب إلى اللجنة عدم ذكر اسمه.
 - (٢) أن تكون متمشية مع ميثاق منظمة الوحدة الإفريقية أو مع هذا الميثاق.
 - (٣) أن لا تتضمن الفاظاً نابية أو مسيئة إلى الدولة المعنية أو مؤسساتها أو منظمة الوحدة الإفريقية.

- (٤) الا تقتصر فقط على تجميع الأنباء التي تبثها وسائل الاعلام الجماهيرية.
 - (٥) أن تأتي بعد استفاد وسائل الإنصاف الداخلية إن وجدت ما لم يتضح للجنة أن إجراءات وسائل الإنصاف هذه قد طالبت بصورة غير عادية.
 - (٦) أن تقدم للجنة خلال فترة زمنية معقولة من تاريخ استفاد وسائل الإنصاف الداخلية أو من التاريخ الذي حددته اللجنة لبدء النظر في الموضوع.
 - (٧) ألا يتعلق بحالات تمت تسويتها طبقاً لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة ميثاق منظمة الوحدة الإفريقية وأحكام هذا الميثاق.
- مادة ٥٧ - يمتنع على رئيس اللجنة وقبل النظر في جوهر الموضوع إخطار الدولة المعنية بأية مراسلة متعلقة بها.

- مادة ٥٨-١) إذا اتضح للجنة بعد مدلولاتها حول رسالة أو أكثر تتناول حالات بعينها يبدو أنها تكشف عن انتهاكات خطيرة أو جماعية لحقوق الإنسان والشعوب فعليها أن توجه نظر مؤتمر رؤساء الدول والحكومات إلى هذه الأوضاع.
- (٢) وفي هذه الحالة يمكن لمؤتمر رؤساء الدول والحكومات أن يطلب من اللجنة إعداد دراسة مستفيضة عن هذه الأوضاع وأن ترفع إليه تقريراً مفصلاً يتضمن النتائج والتوصيات التي توصلت إليها.

- (٣) تبلغ اللجنة رئيس مؤتمر رؤساء الدول والحكومات بالحالات العاجلة التي تراها ويمكنه أن يطلب إليها إعداد دراسة مستفيضة.

- مادة ٥٩-١) تظل كافة التدابير المتخذة في نطاق هذا الباب سرية حتى يقرر مؤتمر رؤساء الدول والحكومات خلاف ذلك.

- (٢) على أن يمكن لرئيس اللجنة نشر هذا التقرير بناء على قرار صادر من مؤتمر رؤساء

الدول والحكومات.

٣) يقوم رئيس اللجنة بنشر التقرير الخاص بأنشطتها بعد أن ينظر فيه مؤتمر رؤساء الدول والحكومات.

الباب الرابع

المبادئ التي يمكن تطبيقها

مادة ٦٠ - تسترشد اللجنة بالقانون الدولي الخاص بحقوق الإنسان والشعوب وبخاصة بالإحكام الواردة في مختلف الوثائق الإفريقية المتعلقة بحقوق الإنسان والشعوب وأحكام ميثاق الأمم المتحدة وميثاق منظمة الوحدة الإفريقية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وأحكام سائر الوثائق التي أقرتها الأمم المتحدة والدول الإفريقية في مجال حقوق الإنسان والشعوب، وكذلك أحكام مختلف الوثائق التي أقرتها المؤسسات المتخصصة التابعة للأمم المتحدة التي تتمتع الدول الأطراف في هذا الميثاق بعضويتها.

مادة ٦١ - وتأخذ اللجنة في اعتبارها الاتفاقيات الدولية الأخرى سواء العامة أم الخاصة التي ترسي قواعد اعترفت بها صراحة الدول الأعضاء في منظمة الوحدة الإفريقية، والممارسات الإفريقية المطابقة للتواميس الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان والشعوب، والعرف المقبول كقانون بصفة عامة، والمبادئ العامة للقانون التي تعترف بها الدول الإفريقية، وكذلك الفقه وأحكام القضاء باعتبارها وسائل مساعدة لتحديد قواعد القانون.

مادة ٦٢ - تتعهد كل دولة طرف بأن تقدم كل سنتين اعتباراً من تاريخ سريان مفعول هذا الميثاق تقريراً حول التدابير التشريعية أو التدابير الأخرى التي تم اتخاذها بهدف تحقيق الحقوق والحريات التي يعترف بها هذا الميثاق ويكفلها.

مادة ٦٣-١) يكون هذا الميثاق مفتوحاً للدول الأعضاء في منظمة الوحدة الإفريقية للتوقيع والتصديق أو الانضمام إليه.

٢) تودع وثائق التصديق أو الانضمام إلى هذا الميثاق لدى الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية.

٣) يبدأ سريان هذا الميثاق بعد مرور ثلاثة أشهر من تاريخ استلام الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية وثائق تصديق أو انضمام الأغلبية المطلقة للدول الأعضاء في منظمة الوحدة الإفريقية..

الجزء الثالث

أحكام أخرى

مادة ٦٤-١) اعتباراً من تاريخ سريان هذا الميثاق يتم انتخاب أعضاء لجنة حقوق الإنسان والشعوب طبقاً للشروط المحددة في أحكام المواد ذات الصلة في هذا الميثاق. ٢) يدعو الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية إلى انعقاد الاجتماع الأول للجنة بمقر المنظمة في غضون ثلاثة أشهر من تشكيل اللجنة، وبعد ذلك يدعو رئيسها إلى انعقادها عند الحاجة ومرة واحدة على الأقل في البداية.

مادة ٦٥ - يبدأ سريان هذا الميثاق بالنسبة لكل دولة تقوم بالتصديق أو الانضمام إليه بعد دخوله حيز التنفيذ، بعد مرور ثلاثة أشهر من تاريخ إيداعها لوثائق تصديقها أو انضمامها.

مادة ٦٦ - يتم استكمال أحكام هذا الميثاق إذا دعت الضرورة بهوتوكولات واتفاقيات خاصة.

مادة ٦٧ - يخطر الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية الدول الأعضاء في المنظمة لإيداع كل وثيقة تصديق أو انضمام.

مادة ٦٨ - يجوز تعديل هذا الميثاق أو تنقيحه إذا طلبت إحدى الدول الأطراف ذلك كتابة إلى الأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية. ولا يعرض مشروع التعديل على مؤتمر رؤساء الدول والحكومات إلا بعد إخطار كافة الدول الأطراف وبعد أن تبدي اللجنة رأيها بناء على طلب الدولة التي قدمت الطلب. ويتم إقرار التعديل بعد موافقة الأغلبية المطلقة للدول الأطراف. ويبدأ سريان التعديل بالنسبة لكل دولة قد وافقت عليه طبقاً لقواعدها الدستورية بعد مرور ثلاثة أشهر من تاريخ إخطارها للأمين العام لمنظمة الوحدة الإفريقية بهذه الموافقة.

تمت إجازة هذا الميثاق بواسطة مجلس الرؤساء الأفارقة بدورته العادية رقم ١٨ في نيروبي (كينيا) يونيو ١٩٨١ .

رابعاً - الوثائق العربية
١ - مشروع الميثاق العربي لحقوق الإنسان
(أُعدّ في إطار جامعة الدول العربية)

إن حكومات:

- المملكة الأردنية الهاشمية
- دولة الإمارات العربية المتحدة
- دولة البحرين
- الجمهورية التونسية
- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
- جمهورية جيبوتي
- المملكة العربية السعودية
- جمهورية السودان الديمقراطية
- الجمهورية العربية السورية
- جمهورية الصومال الديمقراطية
- الجمهورية العراقية
- سلطنة عُمان
- فلسطين
- دولة قطر
- دولة الكويت
- الجمهورية اللبنانية
- الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية
- المملكة المغربية
- الجمهورية الإسلامية الموريتانية
- الجمهورية العربية اليمنية
- جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية

الديباجة

انطلاقاً من إيمان الأمة العربية بالإنسان منذ أن أعزها الله بأن جعل الوطن العربي مهد
الديانات وموطن الحضارات التي كرمت الإنسان وأكدت حقه في حياة كريمة على أسس

من الحرية والعدل والسلام.
وتحقيقاً للمبادئ الخالدة التي أرستها الشرعية الإسلامية والديانات السماوية الأخرى في الأنوثة والمساواة بين البشر.

واعتزازاً منها بما أرسته عبر تاريخها الطويل من قيم ومبادئ إنسانية كان لها الدور الكبير في نشر مراكز العلم بين الشرق والغرب مما جعلها مقصداً لأهل الأرض والباحثين عن المعرفة والثقافة والحكمة.

وإذا بقي الوطن العربي يتنادى من أقصاه إلى أقصاه حفاظاً على عقيدته، مؤمناً بوحده، مناضلاً دون حريته، مدافعاً عن حق الأمم في تقرير مصيرها والحفاظ على ثرواتها وإيماناً بسيادة القانون وأن تمتع الإنسان بالحرية والعدالة وتكافؤ الفرص هو معيار أصالة أي مجتمع.

ورفضاً للعنصرية والصهيونية اللتين انتهكاً لحقوق الإنسان وتهديداً للسلام العالمي وقراراً بالارتباط الوثيق بين حقوق الإنسان والسلام العالمي.
وتأكيداً لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وأحكام اتفاقية الأمم المتحدة بشأن الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ومصادقاً لكل ما تقدم

تتعهد الدول العربية الأعضاء في هذا الميثاق بأن تضمن لكل إنسان على أراضيها حقوقه وحرياته الأساسية التي لا يجوز المساس بها ويتحتم تنفيذها وتأمين الاحترام الكامل لها. طبقاً للأحكام التالية:

الحقوق والحريات الأساسية

المادة ١ - تعهد كل دولة طرف في هذا الميثاق بأن تكفل لكل إنسان موجود على أراضيها وخاضع لسلطتها حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة فيه دون أي تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر دون أي تفرقة بين الرجال والنساء.
المادة ٢ - أ - لا يجوز تقييد أي من حقوق الإنسان الأساسية المقررة أو القائمة في أية دولة طرف في هذا الميثاق استناداً إلى القانون أو الاتفاقيات أو العرف كما لا يجوز التحلل منها بحجة عدم إقرار الميثاق لهذه الحقوق أو إقرارها بدرجة أقل.

ب - لا يجوز لأية دولة طرف في هذا الميثاق التقييد أو التحلل من الحريات الأساسية

الواردة فيه والتي يستفيد منها مواطنو دولة أخرى تعامل تلك الحريات بدرجة أقل.
المادة ٣ - لكل فرد الحق في الحياة وفي الحرية وفي سلامة شخصه. ويحمي القانون هذه الحقوق.

المادة ٤ - أ - تحمي الدول الأطراف كل إنسان على إقليمها من أن يعذب بدنياً أو نفسياً أو أن يعامل معاملة قاسية أو لا إنسانية أو مهينة أو حاطة للكرامة، وتتخذ التدابير الفعالة لمنع ذلك. وتعتبر ممارسة هذه التصرفات أو الإسهام فيها جريمة يعاقب عليها.
ب - لا يجوز لإجراء تجارب طبية أو علمية على أي إنسان دون رضائه الحر.
المادة ٥ - لكل إنسان الحق في الحرية والسلامة والشخصية فلا يجوز القبض عليه أو حجزه أو إيقافه بغير سند من القانون ويجب أن يقدم إلى القضاء دون إبطاء.

ولن تتخذ ضده هذه الإجراءات أن يطمئن في شرعيتها ويطلب الإفراج عنه.
ولن كان ضحية القبض أو الإيقاف بشكل غير قانوني الحق في التعويض.
المادة ٦ - للحياة الخاصة حرمة مقدسة، المساس بها جريمة. وتشمل هذه الحياة الخاصة خصوصيات الأسرة وحرمة المسكن وسرية المراسلات وغيرها من سبل المخاطرة الخاصة.

المادة ٧ - أ - لا يجوز فرض قيود على الحقوق والحريات المكفولة بموجب هذا الميثاق سوى ما ينص عليه القانون ويعتبر ضرورياً لحماية الأمن والاقتصاد الوطنيين أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق أو حقوق وحريات الآخرين.
ب - يجوز للدول الأطراف في أوقات الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة أن تتخذ من الإجراءات ما يحلها من التزامها طبقاً لهذا الميثاق إلى المدى الضروري الذي تقتضيه بدقة متطلبات الوضع.

ج - ولا يجوز بأي حال أن تمس تلك القيود أو أن يشمل هذا التحلل الحقوق والضمانات الخاصة بحظر التعذيب والإهانة والعودة إلى الوطن واللجوء السياسي والمحاكمة وعدم جواز تكرار المحاكمة من ذات الفعل وشرعية الجرائم والعقوبات.

حق تقرير المصير

المادة ٨ - أ - لكافة الشعوب الحق في تقرير المصير والسيطرة على ثرواتها ومواردها الطبيعية. ولها استناداً لهذا الحق أن تقرر بحرية نمط كيانها السياسي وأن تواصل بحرية تنمية الاقتصاد والاجتماعية والثقافية. ٤

ب - إن العنصرية والصهيونية والاحتلال والسيطرة الأجنبية هي تعدد للكرامة

الإنسانية وعائق أساسي يحول دون الحقوق الأساسية للشعوب ومن الواجب إدانة جميع ممارساتها والعمل على إزالتها.

المادة ٩ - لا يجوز إسقاط الجنسية الأصلية عن المواطن بشكل تعسفي، ولا ينكر حقه في اكتساب جنسية أخرى بغير سند قانوني.

الشخصية

المادة ١٠ - الشخصية القانونية صفة ملازمة لكل إنسان

حق التقاضي

المادة ١١ - جميع الناس متساوون أمام القضاء، وحق التقاضي مكفول لكل شخص على إقليم الدولة.

الحق السياسي

المادة ١٢ - الشعب مصدر السلطات، والأهلية السياسية حق لكل مواطن رشيد يمارسه طبقاً للقانون.

حرية الانتقال

المادة ١٣ - لكل فرد مقيم على إقليم دولة حرية الانتقال واختيار مكان الإقامة في أي جهة من هذا الإقليم في حدود القانون.

المادة ١٤ - لا يجوز بشكل تعسفي أو غير قانوني منع المواطن من معاداة أي بلد عربي بما في ذلك بلده، أو فرض حظر على إقامته في جهة معينة أو إلزامه بالإقامة في أي جهة من بلده.

المادة ١٥ - لا يجوز نفي المواطن من بلده أو منعه من العودة إليه.

المادة ١٦ - لكل مواطن الحق في طلب اللجوء السياسي إلى بلاد أخرى هرباً من الاضطهاد. ولا ينتفع بهذا الحق من سبق تتبعه من أجل جريمة عادية تهم الحق العام. ولا يجوز تسليم اللاجئين السياسيين.

حق العمل وحرية

المادة ١٧ - تكفل الدولة لكل مواطن الحق في عمل يضمن له مستوى معيشياً يؤمن المطالب الأساسية للحياة كما تكفل له الحق في الضمان الاجتماعي الشامل.

المادة ١٨ - حرية اختيار العمل مكفولة، والسخرة محظورة، ولا يُقَد من قبيل السخرة إرغام الشخص على أداء عمل تنفيذاً لحكم قضائي.

المادة ١٩ - تضمن الدولة للمواطنين تكافؤ الفرص في العمل والأجر العادل

والمساواة في الأجور عن الأعمال المتساوية القيمة.

المادة ٢٠ - لكل مواطن الحق في التقدم لشغل الوظائف العامة في بلاده.

حرية التملك

المادة ٢١ - حق الملكية الخاصة مكفول لكل مواطن، ويحظر في جميع الأحوال تجريد المواطن من أمواله كلها أو بعضها بصورة تمسقية أو غير قانونية.

حرية العقيدة والفكر والرأي

المادة ٢٢ - حرية العقيدة والفكر والرأي مكفولة لكل فرد.

المادة ٢٣ - للأفراد من كل دين الحق في ممارسة شعائهم الدينية، كما لهم الحق في التعبير عن أفكارهم عن طريق العبارة أو الممارسة أو التعليم وبغير إخلال بحقوق الآخرين. ولا يجوز فرض أية قيود على حرية العقيدة والفكر والرأي إلا بما نص عليه القانون.

الحقوق الجماعية

المادة ٢٤ - للمواطنين حرية الاجتماع وحرية التجمع بصورة سلمية. ولا يجوز أن يفرض من القيود على ممارسة أي من هاتين الحريتين إلا ما تستوجبه دواعي الأمن القومي أو السلامة العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

المادة ٢٥ - تكفل المجولة الحق في تشكيل النقابات والحق في الإضراب في الحدود التي ينص عليها القانون.

حق التعليم

المادة ٢٦ - محو الأمية التزام واجب، والتعليم حق لكل مواطن على أن يكون الابتدائي منه إلزامياً كحد أدنى وبالمجان وأن يكون كل من التعليم الثانوي والجامعي ميسوراً للجميع.

الحقوق الثقافية والقومية

المادة ٢٧ - للمواطنين الحق في الحياة في مناخ فكري وثقافي يعترف بالقومية العربية، ويقدس حقوق الإنسان، ويرفض التفرقة العنصرية والدينية وغير ذلك من أنواع التفرقة، ويدهم التعاون الدولي وقضية السلام العالمي.

المادة ٢٨ - لكل فرد حق المشاركة في الحياة الثقافية وحق التمتع بالأعمال الأدبية والفنية وتوفير الفرص له لتنمية ملكاتها الفنية والفكرية والإبداعية.

المادة ٢٩ - لا يجوز حرمان الأقليات من حقها في التمتع بثقافتها أو اتباع تعاليم دياناتها.

في حماية الأسرة

المادة ٣٠ - أ - الأسرة هي الوحدة الأساسية للمجتمع وتتمتع بحمايته.
ب - تكفل الدولة للأسرة والأمومة والطفولة والشيخوخة رعاية متميزة وحماية خاصة.

في رعاية الشباب

المادة ٣١ - للشباب الحق في ان تتاح له أكبر فرصة التنمية البدنية والعقلية. ع ٧٣
في النظام الجزائي
المادة ٣٢ - لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص قانوني. ولا عقوبة على الأفعال السابقة لصدور ذلك النص. ويتفق المتهم بالقانون اللاحق إذا كان في صالحه.
المادة ٣٣ - المتهم بريء إلى أن تثبت إدانته بمحاكمة قانونية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه.
المادة ٣٤ - لا يجوز سجن إنسان على أساس عدم قدرته على الوفاء بدين أو أي التزام مدني.

المادة ٣٥ - لا تكون عقوبة الإعدام إلا في الجنايات البالغة الخطورة، ولكل محكوم عليه بالإعدام الحق في طلب العفو أو تخفيض العقوبة.
المادة ٣٦ - لا يجوز في جميع الأحوال الحكم بعقوبة الإعدام في جريمة سياسية.
المادة ٣٧ - لا يجوز تنفيذ حكم الإعدام فيمن يقل عمره عن ثمانية عشر عاماً أو في امرأة حالة حتى تضع حملها أو على أم مرضع إلا بعد انقضاء عامين على تاريخ الولادة.
المادة ٣٨ - يجب أن يعامل المحكوم عليهم بعقوبة سالبة للحرية معاملة إنسانية.
المادة ٣٩ - لا تجوز محاكمة شخص عن جرم واحد مرتين.

أحكام ختامية

المادة ٤٠ - يعرض مجلس جامعة الدول العربية هذه الاتفاقية على الدول الأعضاء في الجامعة للانضمام إليها.
المادة ٤١ - تصبح الاتفاقية نافذة بالنسبة لكل دولة اعتباراً من تاريخ إيداع تلك الدولة الأمانة العامة وثيقة انضمامها إليها. ويقوم الأمين العام بإخطار الدول الأعضاء بإيداع وثيقة الانضمام.
المادة ٤٢ - إنضمام إحدى الدول الأعضاء لهذه الاتفاقية يعني إتمامها للإجراءات الدستورية لجعل الاتفاقية جزءاً من تشريعها الداخلي.

٢ - مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي

مقدمة

في ديسمبر ١٩٨٥ قام المعهد الدولي للدراسات العليا في العلوم الجنائية بتنظيم واستضافة مؤتمر علماء القانون العرب لبحث ومناقشة موضوع «العدالة الجنائية: تعليم - إصلاح - حقوق الإنسان».

وحضر المؤتمر ٧٦ شخصية عربية بارزة من ١٢ دولة ومن المناطق المحتلة بفلسطين. وفي ختام أعمال المؤتمر طالب المشاركون في هذا المؤتمر بالإجماع أن يقدم المعهد بتنظيم مؤتمر للخبراء العرب مهتمته وضع مشروع ميثاق أو اتفاقية عربية لحقوق الإنسان، وفعلاً تم عقد هذا اللقاء استجابة لذلك الطلب، فقد تمت بتنظيم مؤتمر للخبراء للعمل على وضع هذا المشروع، وانعقد المؤتمر بالمعهد في الفترة من ٥ - ١٢ ديسمبر ١٩٨٦ وحضره ٦٤ شخصية عربية بارزة من ١٢ دولة عربية ومن المناطق المحتلة بفلسطين ومن داخل إسرائيل. وقبل انعقاد المؤتمر أرسلت خطاباً خاصاً إلى جميع رؤساء الدول العربية لإحاطتهم علماً بما تم بالنسبة لهذا المشروع طالباً بتأييدهم له، وإني أسجل في هذا الخصوص وبكل امتنان واعتزاز ورود رسائل تأييد من كل من: جلالة الملك حسين عاهل الأردن، رئيس مجلس الوزراء السوداني السيد الصادق المهدي، السيد رئيس جمهورية سوريا حافظ الأسد، وزير التعليم المصري الدكتور فحي سرور، ووزير العدل بجمهورية اليمن العربية السيد الجوي. وقد اشتملت رسالة الرئيس الأسد والتي بُلغت على لسان نقيب المحامين السوريين على نبأ إطلاق سراح الثمانية محامين السوريين الذين كانوا معتقلين.

وقد خصص المؤتمر جلسات يومه الأول لاستعراض الوثائق المتعلقة بحقوق الإنسان الصادرة عن الأمم المتحدة والمجلس الأوروبي، والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، والميثاق الإفريقي، ومشروع الاتفاقية العربية لحقوق الإنسان لجامعة الدول العربية. وكانت هذه الوثائق وغيرها من وثائق أخرى متصلة بالموضوع معدة للعرض على المشاركين في المؤتمر ورهن طلبهم. كما تفضلت الأمم المتحدة بشكورة بتقديم نصوص باللغة العربية لبعض وثائقها، وقام المجلس الأوروبي بتقديم كتابين باللغتين الفرنسية والانجليزية يشملان نصوصاً مختلفة عن حقوق الإنسان وقد وزع على الحاضرين نص المشروع النهائي لاتفاقية عربية لحقوق الإنسان للجامعة العربية لعام ١٩٨٣، كما وزعت أجزاء من مشروع الميثاق الإسلامي لحقوق الإنسان، واسترشد الجميع بهذه الوثائق أثناء صياغة

المشروع.

وفي خلال الأيام الثلاثة التالية لأعمال المؤتمر تم تقسيم المشاركين فيه إلى خمس (٥) لجان: لجنة الحقوق الفردية، لجنة الحقوق المدنية والسياسية، لجنة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، لجنة حقوق الشعب العربي، ولجنة إجراءات التنفيذ. وكان لكل لجنة رئيسان وثلاثة مقررين، وقد اختيرت لجنة الصياغة النهائية للمشروع وكانت مكونة من الدكتور عبد العظيم وزير الأستاذ بكلية الحقوق بجامعة المنصورة والقيّم م. نور الدين حبال رئيس نقابة المحامين بسوريا والدكتور عصام نعمان المحامي اللبناني والدكتور منلر عنتاوي من الأمم المتحدة.

وقد استمرت الجلسة الختامية يومين كاملين. وفي اليوم الأول قدمت كل لجنة النص المعدل الذي اقترحته ثم أعقب ذلك تقديم التعديلات المقترحة ومناقشتها، وقد كرس اليوم الثاني من الجلسة الختامية لعرض النص المعدل في قراءتين متتاليتين، وبعد إجراء مناقشة شاملة ومراجعة للمرة الثالثة قدم النص النهائي للتصويت عليه بعد القراءة الثالثة وتمت الموافقة بالاتفاق الإجماعي.

إن التآلف بين الأعضاء الذي كان سائداً وواضحاً خلال المناقشات قد دلت عليه الطريقة المثالية المنظمة في عملية المشاورات وفي احترام المشاركين في المؤتمر لوجهات النظر المضادة والمخالفة. مع العلم أن كل واحد من الحاضرين قد شارك في ناحية من نواحي صياغة المشروع، كما قدم كل منهم مقترحات وتعديلات لمواد المشروع، وبإيجاز كانت المناقشة مفتوحة شارك فيها الجميع بإقبال وعلى وجه العموم كانت ممارسة عملية ناجحة للديمقراطية النيابية.

وبعد ذلك قام الأستاذ صادق شعبان والأستاذ دالي جازي من جامعة تونس بترجمة مشروع الميثاق إلى اللغة الفرنسية، كما ترجمه إلى الإنجليزية الأستاذ د. فاروق مصطفى بجامعة شيكاغو وراجعه الدكتور منلر عنتاوي بالأمم المتحدة، كذلك قام بإعداد التعليق على المشروع باللغتين العربية والفرنسية الدكتور عبد العظيم وزير الأستاذ بجامعة المنصورة وقام بمراجعتها الأستاذ أوتنهوف والأستاذ كارو من جامعة بوفرنسا وقمت بترجمة التعليق إلى الإنجليزية.

وإننا نقدم جزيل الشكر للسادة رؤساء ومقرري اللجان، كما نتوجه بالشكر خاصة للسادة أعضاء لجنة الصياغة النهائية للمشروع، ولا يفوتنا أن نشيد بصفة خاصة بجهود ومساعدات كل من الدكتور عنتاوي والأستاذ الدكتور عبد العظيم بالشكر والتقدير إلى

الأمم المتحدة وإلى المجلس الأوروبي للمساعدات الفنية والطبوعات التي قدمت للمؤتمر. وبعد أن أتمت لجنة الخبراء عملها أعد النص النهائي الذي تقرر، وأرسلنا نسخة من المشروع النهائي إلى كل من رؤساء الدول العربية، ووزراء الخارجية، ووزراء العدل، وإلى الأمين العام لجامعة الدول العربية والأمين العام لمنظمة المؤتمر الاسلامي. كما أرسلنا أيضاً نسخاً من هذا المشروع النهائي إلى أكثر من خمسمائة (٥٠٠) شخصية على صعيد العالم العربي. هذا وقد حدث بعد ذلك في الفترة من يناير حتى يوليو ١٩٨٧ أن كان مشروع الميثاق موضوع الكثير من مقالات الصحف والمجلات الصادرة في مصر والجزائر والمغرب وسوريا والكويت والمناطق المحتلة بفلسطين.

ولكن الأهم من ذلك كله هو قبول اتحاد المحامين العرب والذي يمثل أكثر من مائة ألف محام في العالم العربي كله لمشروع الميثاق وتأييدهم الكامل له، وذلك في مؤتمر الاتحاد المنعقد بالكويت في ابريل ١٩٨٧ .

إنه أمل هؤلاء القانونيين العرب الذين ساهموا في هذا المشروع الهام، كما أنه أمل اتحاد المحامين العرب أن تتبنى جميع الدول العربية هذا الميثاق. ولأنه كان لي شرف القيام بمهمة تنظيم ورئاسة المؤتمر فإنه بما يزيدني شرفاً أن أقدم نص مشروع الميثاق والتعليق عليه، آملاً أن يؤدي هذا الجهد إلى تنمية العدالة والديمقراطية في العالم العربي.

محمود شريف بسيوني

عميد المعهد الدولي للدراسات العليا في العلوم الجنائية.

أمين عام المنظمة الدولية للقانون الجنائي

أستاذ القانون بجامعة دي بول

٩ ديسمبر ١٩٨٧.

مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب

في الوطن العربي

الديباجة

لما كان الإقرار بما لجميع أعضاء المجتمع البشري من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم.
ونظراً لما يجمع بين أبناء الأمة العربية في كافة أقطارها من روابط قومية لا تنفصم

تمثل في وحدة القيم والتراث والتاريخ والحضارة والمصالح والتي كرم الله أرضها بأن جعلها مهد الرسالات السماوية، وبحكم الآمال التي يتطلعون إليها من أجل استئناف المشاركة في بناء الحضارة الإنسانية وتقدمها، وحيث أن تجاهل الحقوق الجماعية للأمة العربية وحقوق الإنسان في أراضيها قد أفضى إلى كوارث لا حصر لها بدءاً من احتلال فلسطين وإقامة كيان عنصري غريب فيها واقتلاع شعبها منها وانتهاء باستباحة الأرض العربية وكلها وإهداء مواردها البشرية والمادية وربط مقدراتها ومصيرها بقوى خارجة عنها وبالتالي عجزها عن مجابهة نموها واستقلالها وتحقيق أمانها المشروعة.

ولما كان الخروج من هذا الواقع المفجع لا يكون إلا بالالتقاء على فهم مشترك لتلك الحقوق وعلى الوسائل اللازمة لضمان حمايتها في ظل مبدأ سيادة القانون إذا أريد للأمة العربية ألا تضطر آخر الأمر إلى القيام بالتمرد على الطغيان والاضطهاد.

وتأكيداً لإيمانهم بمبادئ الأمم المتحدة وشرعة حقوق الإنسان الدولية فإن عدداً من خبراء الأمة العربية من أهل الفكر والقانون الملتزمين بقضاياها والحريصين على مستقبلها ومصيرها المجتمعين في مدينة سيراكوزا بإيطاليا في الفترة من ٥ إلى ١٢ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٦ بدعوة من المعهد الدولي للدراسات العليا في العلوم الجنائية يعلنون المشروع الآتي لميثاق عربي لحقوق الإنسان والشعب ويتوجهون إلى أبناء الأمة العربية في أقطارها كافة لتبنيه كمثال أعلى تبلغه وأن يجعلوا منه بداية للمشروع القومي للنهوض بها من عثرتها.

كما يتوجهون إلى الأقطار العربية منفردة ومجموعة وإلى هيئاتها المشتركة وفي مقدمتها جامعة الدول العربية لدراسته وصولاً إلى الأخذ به وتطبيقه.

الباب الأول

حقوق الإنسان وحرياته الأساسية

المادة (١)

لكل إنسان أينما وجد الحق في أن يعترف بشخصية قانونية.

المادة (٢)

١ - الحق في الحياة مصون بحميه القانون.

٢ - لا توقع عقوبة الإعدام إلا على أشد الجرائم خطورة، ولا يجوز أن يحكم بالإعدام في الجرائم السياسية، ما لم تقتنر بجناية قتل أو الشروع فيه.

٣ - لا يصدر الحكم بالإعدام إلا من محكمة قضائية، وللمحكوم عليه حق الطعن

أمام جهة قضائية أعلى، وله حق طلب العفو أو طلب إبدال العقوبة.

المادة (٣)

- ١ - لكل إنسان الحق في سلامة شخصه.
- ٢ - يحظر تعذيب الإنسان أو إيذاؤه بدنياً أو نفسياً أو معاملته معاملة غير إنسانية أو إخضاعه لعقوبة قاسية أو مهينة أو شحطة بالكرامة. وتعتبر هذه الأفعال أو الإسهام فيها جريمة يعاقب عليها القانون ولا تسقط بالتقادم.
- ٣ - يحظر إجراء التجارب العلمية أو الطبية على أحد إلا برضائه وبقصد العلاج.

المادة (٤)

- ١ - لكل إنسان الحق في الحرية وفي الأمن على شخصه وفي نشدان السعادة، ولا يجوز المساس بهذا الحق إلا في الحالات وطبقاً للإجراءات المنصوص عليها في القانون.
- ٢ - لا يجوز القبض على إنسان أو توقيفه أو احتجازه بغير سند من القانون. وله منذ اتخاذ هذا الإجراء ضده حق الاستعانة بمحام ويجب تقديمه إلى الجهة القضائية المختصة فوراً.
- ٣ - لكل إنسان قبض عليه أو جرى توقيفه أو احتجازه بغير سند من القانون الحق في التعميم.

المادة (٥)

- ١ - لا جريمة ولا عقوبة إلا بقانون ولا عقاب إلا على الأفعال التالية لصوره.
- ٢ - المتهم برئ حتى تثبت إدانته بحكم قضائي صادر من محكمة مختصة.
- ٣ - تتوفر للمتهم جميع الضمانات اللازمة للدفاع عن نفسه بشخصه أو بواسطة محام يختاره في محاكمة علنية، وتزويد المحكمة بمحام يدافع عنه بدون أجر في حال عجزه عن دفع أتعابه.

المادة (٦)

- ١ - يعامل المحبوسون معاملة إنسانية تحفظ كرامتهم.
- ٢ - يراعى في تنفيذ الجزاءات الالتزام بمجموعة قواعد الحد الأدنى لمعاملة السجناء التي اعتمدها الأمم المتحدة.
- ٣ - يراعى في الجزاءات المرفقة على الأحداث، وكذلك في تنفيذها، ما يحق لإصلاحهم وتهذيبهم وتأهيلهم.

المادة (٧)

لا يجوز حبس إنسان ثبت عجزه عن الوفاء بالتزام مدني.

المادة (٨)

- ١ - لكل إنسان الحق في التنقل داخل بلده، وله الحرية في اختيار مكان إقامته.
- ٢ - لكل إنسان من مواطني الأقطار العربية أو من أصل عربي الحق في مغادرة بلده والدخول إلى أي قطر عربي آخر والعودة إليه.
- ٣ - لا يجوز إبعاد المواطن عن وطنه.

المادة (٩)

- ١ - حرية العقيدة والفكر مكفولة للجميع.
- ٢ - لكل إنسان الحق في إظهار دينه أو عقيدته بممارسة شعائره الدينية والتعبد والتعليم بمفرده أو مع جماعة وذلك دون إخلال بحقوق الآخرين وحياتهم. ولا يجوز فرض أية قيود على هذا الحق إلا بموجب قانون وفي أضيق الحدود.

المادة (١٠)

- ١ - لكل إنسان الحق في حرية الرأي والتعبير عنه ويشمل هذا الحق حريته في البحث والحصول على المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها ونشرها بجميع الوسائل دون تقييد بالحدود الجغرافية.
- ٢ - لا يجوز وضع قيود على ممارسة هذه الحقوق إلا بموجب القانون وفي أضيق الحدود وبخاصة من أجل احترام حقوق الآخرين وحياتهم.

المادة (١١)

- ١ - الناس متساوون أمام القانون، ولا تمييز بينهم بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو الميلاد أو الجنسية أو اللغة أو الدين أو الرأي.
- ٢ - الناس متساوون أمام القضاء، وتكفل الدولة استقلال القضاء وحياده.
- ٣ - تكفل الدولة استقلال مهنة المحاماة.

المادة (١٢)

للحياة الخاصة لكل إنسان حرمة، وتشمل هذه الحياة الخاصة خصوصيات الأسرة وحرمة المسكن وسرية المراسلات وغيرها من سبل الخبايا الخاصة، ولا يجوز المساس بها إلا في حدود القانون.

المادة (١٣)

الأسرة هي الوحدة الأساسية للمجتمع وتتمتع بحماية الدولة ورعايتها.

المادة (١٤)

لكل إنسان الحق في تكوين أسرة، ويتخذ الزواج برضا الرجل والمرأة وإرادتهما الحرة.

المادة (١٥)

تكفل الدولة الرعاية للأمومة والطفولة.

المادة (١٦)

ترعى الدول الفئور صحياً ونفسياً، وتحميهم من الاستغلال الاجتماعي والاقتصادي.

المادة (١٧)

لكل إنسان الحق في أن يتمتع برعاية اجتماعية وصحية بدنية ونفسية تضمنها الدولة في حدود إمكانياتها. وعلى الدولة أن توفر للمواطنين الوقاية اللازمة من الأمراض الوبائية والمستوطنة والمهنية.

المادة (١٨)

لكل إنسان الحق في أن يعيش في بيئة ملائمة خالية من التلوث.

المادة (١٩)

توفر الدولة فرص التنمية البدنية والعقلية للشباب بمختلف الوسائل المتاحة.

المادة (٢٠)

ترعى الدولة المستن وتضمن لهم حياة كريمة.

المادة (٢١)

ترعى الدولة المعوقين رعاية خاصة تبعاً لحاجاتهم وقدراتهم الجسدية والذهنية.

المادة (٢٢)

لكل إنسان الحق في الضمان الاجتماعي، بما في ذلك تعويض الجنى عليهم في حالة إساءة الجاني.

المادة (٢٣)

لكل إنسان الحق في مستوى معيشي لائق يشبع حاجاته الأساسية هو وأسرته خاصة الغذاء والكساء والسكن.

المادة (٢٤)

تكفل الدولة التوزيع العادل للدخل القومي بين المواطنين.

المادة (٢٥)

لكل مواطن الحق في عمل يختاره بحرية في قطره أو في أي قطر عربي آخر.

المادة (٢٦)

لكل إنسان الحق في التمتع بشروط عمل عادلة دون تمييز بما يضمن له أجراً مناسباً في ظروف عمل تتوافر فيها السلامة والصحة مع تحديد معقول لساعات العمل والاجاعات لإفساح فرص الترتقي.

المادة (٢٧)

للمواطنين الحق في تكوين النقابات العمالية والمهنية لحماية حقوقهم الاجتماعية والاقتصادية والدفاع عن مصالحهم المشتركة. كما تكفل حرية الانضمام إليها. وللنقابات الحق في تكوين اتحادات قومية.

المادة (٢٨)

للنقابات والاتحادات حرية العمل وممارسة نشاطها المشروع دون قيد يحد من هذه الحرية إلا بالقدر الذي يتطلبه النظام العام وطبيعة التنظيم النقابي وحماية حقوق الآخرين وحيرياتهم.

المادة (٢٩)

تكفل الدولة الحق في الإضراب في الحدود التي ينص عليها القانون.

المادة (٣٠)

تحمي الدولة الملكية الخاصة. ولا يجوز المساس بهذا الحق تعسفاً ودون تعويض عادل.

المادة (٣١)

لكل إنسان حق في التعليم، ويكون التعليم إلزامياً حتى نهاية المرحلة الأساسية. وعلى الدولة أن تتيح التعليم للجميع في المراحل الأخرى بما فيها التعليم الفني والمهني.

المادة (٣٢)

يكفون التعلم مجاناً في جميع المراحل في المدارس والمعاهد والجامعات الحكومية.

المادة (٣٣)

لكل إنسان الحق في العيش في مناخ فكري حر، والمشاركة في الحياة الثقافية، وتنمية

مواهبه الفكرية والإبداعية والتمتع بثمار التقدم العلمي والفني، وحماية حقوقه المعنوية والمادية الناجمة عن أي أثر علمي أو فني أو أدبي من إنتاجه.

المادة (٣٤)

يهدف التعليم والثقافة إلى إلغاء الشخصية الإنسانية وترسيخ الإيمان بالوحدة العربية وتأكيد القيم الروحية والدينية، وتوطيد احترام الحقوق والحريات الأساسية للإنسان والجماعات.

المادة (٣٥)

للجماعات الوطنية التي تستشعر روابط عرقية أو ثقافية تجمع أفرادها الحق في الحفاظ على ثقافتها الخاصة والتمتع بها واستخدام لغتها بين أفرادها.

المادة (٣٦)

لكل مواطن الحق في الجنسية، وله الحق في تغييرها والاحتفاظ بها مع أي جنسية عربية أخرى، كما له الحق في نقلها إلى أبنائه دون تمييز في ذلك بين الرجل والمرأة.

المادة (٣٧)

لكل فرد حرية التجمع وحرية الاجتماع بطريقة سلمية ولا يجوز وضع قيود على ممارسة هاتين الحريتين إلا تلك التي تفرض بقانون وتشكل تدابير ضرورية في مجتمع ديمقراطي يرفع الحقوق والحريات الواردة في هذا الميثاق وضمانها نصاً وروحاً.

المادة (٣٨)

١ - لكل مواطن الحق في حرية تكوين جمعيات مع آخرين بما في ذلك الأحزاب السياسية والجمعيات والانضمام إليها من أجل حماية المصالح المشتركة، ولهذه الجمعيات حق ممارسة نشاطها بحرية في كافة الأقطار العربية.

٢ - لا يجوز وضع قيود على ممارسة هذا الحق إلا تلك التي تفرض بقانون وتشكل تدابير ضرورية في مجتمع ديمقراطي يرفع الحقوق والحريات الواردة في هذا الميثاق وضماناتها نصاً وروحاً.

المادة (٣٩)

لكل مواطن الحق في أن تتاح له فرصة التمتع بالحقوق التالية:

- ١ - أن يشارك في إدارة الشؤون العامة إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون في حرية.
- ٢ - أن ينتخب وأن يُنتخب في انتخابات نزيهة تجري دورياً بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري تضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين.

ويوجه خاص ما تمارسه الاحتكارات والتكتلات الدولية والقضاء على جميع أشكال التبعية الاقتصادية.

٣ - للشعب العربي كافة الحقوق على ثرواته وموارده الطبيعية وله حرية ممارسة جميع التصرفات بشأنها بما يحقق مصالحه الخاصة دون ما إخلال بأية التزامات منبثقة عن مقتضيات التعاون الاقتصادي الدولي القائم على مبدأ المنفعة المتبادلة وعلى القانون الدولي.

٤ - للشعب العربي الحق في حياة كريمة وفي ضمان أمنه الغذائي.

المادة (٤٥)

للشعب العربي في جميع أقطاره حق طبيعي في الوحدة والعمل في سبيلها بالوسائل المشروعة كافة.

المادة (٤٦)

للشعب العربي الحق في مقاومة احتلال أي جزء من وطنه بجميع الوسائل المشروعة بما في ذلك الكفاح المسلح وفي المشاركة في الدفاع عن أي جزء من الوطن العربي يتعرض لعدوان أجنبي.

المادة (٤٧)

لا يجوز اللجوء إلى القوة لحل المنازعات بين الأقطار العربية. والأبناء العرب لأسباب ضمنية أو قومية، حق الامتناع عن المشاركة في القتال ضد أي قطر عربي.

المادة (٤٨)

لأبناء الشعب العربي حق التطوع لمساعدة الشعوب الخاضعة للاستعمار أو الاحتلال أو التمييز العنصري بكافة الوسائل.

المادة (٤٩)

للشعب العربي حق التمتع بالسلم والأمن وفقاً لمبدأ التضامن والعلاقات الودية اللذين أقرهما ميثاق الأمم المتحدة والمواثيق الدولية الأخرى.

الباب الثالث

إجراءات ضمان حماية حقوق الإنسان

الفصل الأول

اللجنة العربية لحقوق الإنسان

المادة (٥٠)

تنشأ لجنة عربية لحقوق الإنسان وفقاً للقواعد التالية:

- ١ - تضطلع اللجنة العربية لحقوق الإنسان بالمهام المنصوص عليها في هذا الميثاق، وتتألف من أحد عشر خبيراً يتمتعون بصفات خلقية عالية ومشهود لهم بالكفاءة في ميدان الدفاع عن حقوق الإنسان ويعملون بصفتهم الشخصية.
- ٢ - لكل طرف الحق في ترشيح شخصين ممن تتوفر فيهم الموصفات المذكورة في الفقرة السابقة، على أن يكون أحدهما من غير جنسية هذا الطرف. كما تتولى نقابات المحامين في كل قطر ترشيح شخص ثالث لهذه الغاية.
- ٣ - يقوم ممثلو الأطراف بانتخاب أعضاء اللجنة بطريق الاقتراع السري في اجتماع يعقد لهذه الغاية، وذلك من بين قائمة تتضمن أسماء كافة الأشخاص الذين تم ترشيحهم طبقاً للفقرة السابقة، على أن لا تشتمل اللجنة على أكثر من عضو واحد من جنسية واحدة.

المادة (٥١)

- ١ - تكون مدة العضوية أربع سنوات قابلة للتجديد، وعند انتخاب أعضاء اللجنة لأول مرة تكون مدة العضوية سنتين فقط لخمس منهم يتم اختيارهم بطريق القرعة.
- ٢ - يقوم كل عضو من أعضاء اللجنة قبل توليه منصبه بالتعهد رسمياً في جلسة علنية بالقيام بمهامه بكل نجدة ونزاهة.

المادة (٥٣)

تختص اللجنة بما يلي:

- ١ - العمل على تعزيز حقوق الإنسان والشعب العربي وتعميق الوعي بها لدى الجماهير وذلك من خلال تجميع ونشر الوثائق والدراسات والأبحاث وتنظيم الندوات والمؤتمرات، وإعلانها بكافة وسائل الإعلام، وكذل تشجيع المؤسسات الوطنية العاملة في هذا المجال والتعاون مع الهيئات الدولية والاقليمية الأخرى لتحقيق غاياتها.
- ٣ - النظر في التقارير الدورية التي ترفعها الأطراف وتتضمن الإجراءات التي اتخذتها من أجل إعمال النصوص الواردة في هذا الميثاق.
- ٣ - النظر في الادعاءات التي يقدمها أي طرف بأن طرفاً آخر لا يفي بالالتزامات التي ينص عليها هذا الميثاق.

- ٤ - النظر في الشكاوي التي يقدمها الأفراد أو الأشخاص المعنويين المتضمنين لأي طرف عربي أو الخاضعين لولاياته حول انتهاكات حقوقهم المنصوص عليها في هذا الميثاق من جانب أي طرف في هذا الميثاق، وذلك إذا تهلل حصول الطرف المتظلم على حقه إما

بسبب استنفاد طرق الطعن الداخلية أو غيابها أو عجزه عن اللجوء إليها أو تأخر البت في موضوعها لفترة غير معقولة.

٥ - النظر في أي انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان من جانب أي طرف وذلك بناء على طلب عضوين على الأقل من أعضائها.

المادة (٥٤)

في جميع الحالات السابقة، للجنة اتخاذ ما تراه مناسباً من تعليقات وتوصيات تخطر بها الأطراف المعنية وتقوم بنشرها خلال المدة التي تحددها اللائحة الداخلية.

الفصل الثاني

المحكمة العربية لحقوق الإنسان

المادة (٥٥)

تنشأ بموجب هذا الميثاق محكمة تُسمى «المحكمة العربية لحقوق الإنسان» وتعمل وفقاً لأحكام هذا الميثاق ونظامها الأساسي واللوائح الداخلية الصادرة بموجبه.

المادة (٥٦)

١ - تتكون المحكمة من سبعة من القضاة ينتخبهم ممثلوا الأطراف في الميثاق من بين الأشخاص المرشحين لهذه الغاية.

٢ - يرشح كل طرف لعضوية المحكمة شخصين وترشح نقابات المحامين فيه شخصاً ثالثاً على أن يكونوا جميعاً من القانونيين البارزين.

٣ - يقوم ممثلو الأطراف بانتخاب أعضاء المحكمة من بين المرشحين بطريق الاقتراع السري في اجتماع يعقد لهذه الغاية على أن لا يكون من بينهم أكثر من عضو عن طرف واحد.

المادة (٥٧)

تكون مدة العضوية في المحكمة ست سنوات قابلة للتجديد، وعند انتخاب القضاة لأول مرة يكون اختيار ثلاثة منهم لمدة ثلاث سنوات بطريق القرعة.

المادة (٥٨)

تختص المحكمة بما يلي:

١ - النظر في الدعاوي التي يرفعها طرف ضد طرف آخر بعد مضي مدة على تقديم ادعائه إلى اللجنة وفقاً لما تقررته اللائحة الداخلية إذا لم تصل اللجنة إلى حل يرضيه ذلك الطرف.

- ٢ - النظر في شكاوي الاشخاص التي تحيلها إليها اللجنة بسبب عدم تمكنها من الوصول إلى حل بشأنها، ولكل طرف توكيل من يتوب عنه أمام المحكمة.
- ٣ - تقديم الآراء الاستشارية بخصوص تفسير الميثاق وتجهد التزامات الأطراف بناء على طلب الأطراف والهيئات التي يؤذن لها بذلك وفقاً لللائحة الداخلية.
- ٤ - تقوم المحكمة بنشر تقرير سنوي عن أنشطتها.

المادة (٥٩)

تكون للقرارات الصادرة عن المحكمة قوة النفاذ التي تتمتع بها الأحكام النهائية الصادرة من المحاكم الوطنية في بلاد الاطراف.

المادة (٦٠)

تكون جلسات المحكمة علنية ما لت تقرر خلاف ذلك وفقاً للوائحها الداخلية.

المادة (٦١)

تُبَيَّن اللوائح الداخلية للمحكمة النظام الداخلي لعملها.

الباب الرابع

أحكام ختامية

المادة (٦٢)

- ١ - تتمتع أطراف هذا الميثاق باحترام الحقوق المعترف بها فيه وبكفالة هذه الحقوق لجميع الأفراد الموجودين في إقليمها والداخلين في ولايتها دون أي تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي سياسياً أو غير سياسي أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الثروة أو النسب أو غير ذلك من الأسباب.
- ٢ - كما تتمتع تلك الأطراف، إذا كانت تدابيرها التشريعية أو غير التشريعية القائمة لا تكفل فعلاً إعمال الحقوق المعترف بها في هذا الميثاق، بأن تتخذ، طبقاً لإجراءاتها الدستورية ولأحكام هذا الميثاق، ما يكون ضرورياً لهذا الاعمال من تدابير تشريعية أو غير تشريعية.
- ٣ - تتمتع الأطراف كذلك بأن تتخذ، بمفردها وعن طريق المساعدة والتعاون فيما بينها، ولا سيما على الصعيدين الاقتصادي والفني، وبأقصى ما تسمح به مواردها المتاحة، ما يلزم من خطوات لضمان تمتع الفعلي بالحقوق المعترف بها في هذا الميثاق.
- ٤ - تتمتع أطراف هذا الميثاق بأن تكفل سبيلاً فعالاً للتظلم لأي شخص انتهكت حقوقه أو حرياته المعترف بها فيه حتى لو صدر الانتهاك عن أشخاص يتصرفون بصفتهم

الرسمية. كما تكفل لكل متظلم على هذا النحو أن تبت في الحقوق التي يدعي انتهاكها سلطة قضائية أو إدارية أو تشريعية مختصة وبأن تتمي إمكانات التظلم القضائي، وتكفل الأطراف كذلك قيام السلطة المختصة فيها بتنفيذ الأحكام الصادرة لمصلحة المتظلمين.

المادة (٦٣)

١ - هذا الميثاق متاح لتوقيع الأقطار العربية كافة. ولكل قطر عربي وكذلك الهيئات العربية الحكومية المشتركة ذات الاختصاص ولا سيما جامعة الدول العربية أخذ مبادرة الدعوة لاجتماع بين الأقطار العربية كلها لمناقشة هذا الميثاق والتوقيع عليه.

٢ - يبدأ نفاذ هذا الميثاق بانقضاء ثلاثة أشهر على تاريخ إيداع صك الانضمام أو التصديق الثالث لدى الجهة الداعية. ويبدأ نفاذ هذا الميثاق بالنسبة لأي قطر آخر ينضم إليه أو يصدق عليه بعد ثلاثة أشهر من إيداع صك الانضمام أو التصديق. وفيما يتعلق بتكوين اللجنة والمحكمة، يصبح هذا الميثاق نافذاً بعد ثلاثة أشهر من إيداع وثيقة الانضمام أو التصديق الحادية عشرة.

المادة (٦٤)

تضع أطراف هذا الميثاق النظام الأساسي للمحكمة وتتخذ التدابير اللازمة لتشكيل كل من المحكمة واللجنة طبقاً لنصوص هذا الميثاق.

المادة (٦٥)

تقرر أطراف هذا الميثاق ميزانية كل من اللجنة والمحكمة والخدمات الإدارية والفنية اللازمة لحسن سير العمل فيهما والمكافآت الواجبة لأعضاء الأجهزة المذكورة.

اسماء الدول المرتبطة بقوانين ومعاهدات دولية عامة

1944

اسم الدولة	المملكة الأمريكية	البطون الأزرق	المملكة الأزرقية	المملكة الاقتصادية والاجتماعية وحقوق الإنسان	معاهدة الحقوق والسياسة والدولة	مبادئ الأمم المتحدة
الاتحاد السوفياتي				X	X	X
ألبانيا						X
الأرجنتين						X
الأردن				X	X	X
أسبانيا		X	X	X	X	X
إسرائيل				X	X	X
استراليا				X	X	X
أفغانستان				X	X	X
جمهورية أفريقيا الوسطى	X			X	X	X
الإكوادور						X
الإمارات العربية				X	X	X
ألمانيا الاتحادية		X	X	X	X	X
ألمانيا الديمقراطية				X	X	X
أنغولا				X	X	X
أوروغواي				X	X	X
أوكرانيا				X	X	X
أيرلندا		X	X		X	X
إسبانيا		X	X	X	X	X
اليابان						X
أنغولا						X
أستراليا				X	X	X
أذربايجان		X	X	X	X	X
بنغلاديش				X	X	X
برازيل						X
كندا						X
الدومينيكا						X
فرنسا						X
السعودية						X
الصين						X
تايوان						X
تشيكوسلوفاكيا						X
دانمارك						X
النرويج						X
هولندا						X
إيطاليا						X
اليونان						X
الولايات المتحدة	X			X	X	X

[illegible]

X						سريلانكا
X	X	X				موزمبيق
X	X	X				سوازيلاند
X						موريتانيا
X	X	X				سويسرا
			X			السويد
X	X	X	X	X		السودان
X						السنغال
X	X	X			X	السلفادور
X						المملكة العربية السعودية
X						ساحل العاج
X						الصومال
X						الصين
X	X	X				المراكش
X						عصاف
X						غينيا الاستوائية
X						غانا
X					X	غرينادا
X					X	غواتيمالا
X	X	X				غينيا
X						غينيا - بيساو
X	X	X				غويانا
X						ليجي
X	X	X				لبنان
X	X	X	X	X		فرنسا
X		X				الفلبين
X						فولتا العليا
X	X	X			X	فنزويلا
X	X	X				ليبنام
X	X	X	X	X		قبرص
X						قطر
X						كمبوديا
X	X	X				كينيا
X	X	X				كوريا الديمقراطية
X						الكويت
X						الكاميرون
X	X	X				كندا
X						كيبا فوندي
X	X	X			X	كولومبيا
X						كوردوفا
X	X	X				كونغو
X	X	X			X	كوستاريكا
X						كوبا

X						جمهورية لاوي
X	X	X				ليبان
X						ليسوتو
X						ليبيريا
X	X	X				الجمهورية العربية السورية
			X			ليختنشتاين
X	X	X	X			لكسمبرغ
X	X	X				مصر
X	X	X				مدغشقر
X						ملاوي
X						ماليزيا
X						مالديف
X	X	X				مالي
X			X			مالطا
X						موريتانيا
X	X	X				موريشيوس
X	X	X			X	المكسيك
X	X	X				مونتسرات
X	X	X				المغرب
X						مولديف
X	X	X	X	X		المملكة المتحدة
X						نيبال
X	X	X			X	نيكاراغوا
X						النيجر
X						نيجيريا
X	X	X	X	X	X	النرويج
X	X	X	X	X	X	النمسا
X					X	هايتي
X		X			X	هندوراس
X	X	X				هندوراس
X	X	X	X	X	X	هولندا
X	X	X				الهند
X						الولايات المتحدة
X						اليمن الديمقراطي
X						اليمن
X	X					يوغوسلافيا

Source, Paul Sieghart, The Lawful Rights of Mankind: An Introduction to the International Legal Code of Human Rights (Oxford: Oxford University Press, 1985), pp. 241-244.

قائمة المراجع باللغة العربية

القرآن الكريم

- ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل. القاهرة: مصطفى الباني الحلبي، ١٩٤٢
ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون. بيروت: دار الحياة، بلا تاريخ.
ابن هشام، السيرة. القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٣٠
ابن يوسف. الخراج، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩ .
اسماعيل، محمود. الحركات السرية في الإسلام. بيروت: دار القلم، ١٩٧٣
أفلاطون. الجمهورية، ترجمة حنا خباز، بيروت: القلم، بلا تاريخ.
أفلاطون. القوانين. ترجمة محمد حسن ظاظا، القاهرة: مطابع الهيئة العامة للكتاب،
١٩٨٦
أمين، أحمد. ضحى الإسلام. القاهرة: لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ١٩٣٩ .
الترماني، عبد السلام. الرق: ماضيه وحاضره. الكويت: عالم المعرفة، ١٩٧٩ .
توما، أميل. الحركات الاجتماعية في الإسلام، بيروت: دار الفاربي، ١٩٨٠ .
توما، أميل. العملية الثورية في الإسلام. بيروت: دار الفاربي، ١٩٨١ .
تويني، أرنولد. تاريخ البشرية. ترجمة نقولا زيادة. بيروت: الدار الأهلية، ١٩٨٥ .
حسين، طه. في الأدب الجماهيري. القاهرة: ١٩٥٨ .
حمودة، محمد. الفكر السياسي عند المعتزلة، الفكر العربي، تشرين أول، ١٩٨١ . عدد
٢ ، السنة الثالثة.
حوراني، بيروت. الفكر العربي في عصر النهضة: ١٩٣٩-١٧٩٨ ، ترجمة كريم
عزقول. بيروت: دار النهار، ١٩٧٧ .
خدودي، مجيد. الحرب والسلام في شرعة الإسلام. بيروت: الدار المتحدة للنشر،
١٩٧٣ .
دارون، تشارلز. أصل الأنواع. ترجمة اسماعيل مظهر. بيروت: مكتبة النهضة، بلا تاريخ.
دي بور، ت.ج. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أوريدة.
القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦ .

ديكارت، رينيه. التأملات، ترجمة الى العربية عثمان أمين. القاهرة: النهضة المصرية، ١٩٦٢ .

رايلي، كافن. الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات. الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨٥. ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي. مراجعة فؤاد زكريا.

شمس الدين، محمد مهدي. بين الجاهلية والإسلام. بيروت: ١٩٧٥ .

شمس الدين، محمد مهدي. العلمانية، بيروت: ١٩٨٠ .

صالح، أحمد عباس. اليمين واليسار في الإسلام. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ .

الصالح، صبحي. النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠ .

ظاهر، أحمد. التنشئة الاجتماعية والسياسية في العالم العربي. الزرقاء: دار المنار، ١٩٨٥ .

عبد الرزاق، علي. الإجماع في الشريعة الإسلامية. القاهرة: ١٩٤٧ .

العظيم، صادق جلال. نقد التفكير الديني. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩ .

العظيم، صادق جلال. النقد الذاتي بعد الهزيمة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨ .

عربي، أحمد. ثورة العبيد في الإسلام. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥ .

عودة، عبد القادر. الإسلام والسياسة. القاهرة: ١٩٥١ .

عيناني، محمد. النضال المسلح في الإسلام. بيروت: دار العودة.

الغزالي، أبو حامد. أحياء علوم الدين. القاهرة: مطبعة الحلبي، بلا تاريخ.

الغزالي، محمد. حقيقة القومية العربية. القاهرة: ١٩٦١ .

الغزالي، محمد. مع الله. القاهرة: ١٩٥٩ .

غلبي، أحمد. ثورة العبيد في الإسلام. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥ .

غليون، برهان. «السياسة والأخلاق». الفكر العربي. السنة الثالثة، سبتمبر، ١٩٨١ .

الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة. بيروت: ١٩٥٩ .

القاسمي، ظافر. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي. بيروت: دار النقاش، ١٩٨٢ .

- قطب، سيد. في ظلال القرآن. بيروت: دار الشروق، ١٩٥٧ .
- قطب، سيد. معالم على الطريق. القاهرة: ١٩٦٣ .
- كارتر، جيمي. من خطاب له في ٢٥ مارس ١٩٧٧ .
- الكتاب المقدس: كسب العهد القديم والعهد الجديد. بيروت: جمعيات الكتاب المقدس
لبي الشرق الأدنى، ١٩٧١ .
- محمود، زكي نجيب. تجديد الفكر العربي، بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨ .
- محمود، زكي نجيب مجتمع جديد أو الهاوية. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩ .
- مفهود، لويس. المدينة عبر التاريخ. ترجمة ابراهيم نصحي. القاهرة: الأنجلو، بلا تاريخ.
- المودودي، أبو الأعلى. الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة. تعريب خليل أحمد
الحامدي بيروت: دار القلم.
- المودودي، أبو الأعلى. الإسلام والمدينة الحديثة. بيروت: ١٩٧٨ .
- الندوي، أبو الحسن. ماذا خسر العالم بالانحطاط المسلمين؟ بيروت: ١٩٥٠ .
- هومبروس. الألياذه. ترجمة عنبر سلام الخالدي. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٤ .
- يكن، فتحي. ماذا يعني إيماني للإسلام. بيروت: ١٩٧٧ .
- يكن، فتحي. المسألة اللبنانية. بيروت: ١٩٧٩ .

BIBLIOGRAPHY

- Abnham, Henry.** Freedom and the Court: Civil Rights and liberties in the United states. 4th edition. New York; Oxford University Press, 1982. First printing 1967.
- Amnesty International.** Amnesty International Report London: A I publication, 1985 .
- Amnesty international.** Amnesty International Report 1980 . London: A I Publications, 1980 .
- Amnesty International.** Torture in the Eighties. London: AI Publications, 1984.
- Andrews, John (ed.),** Human Rights in Criminal Procedure: A comparative Study. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978. (ed.).
- Augustine, St.** The city of God Against the Pagons. Introduced to English by Willam M. Green. Cambridge: Harvard University Press, 1963.
- Bassiouni, Cherif, (ed.),** The Islamic Criminal Justic System, New York: Oceana Publication, 1982.
- Bowett, D.W.** The Law of International Institutions. London: Steven and Sons, 1982. 4th edition. First Printing 1964.
- Brownlie, Ian, (ed.),** Basic Documents on Human Rights. Oxford: Clarendon Press, 1985. First Printing 1971.
- Buchheit, lee.** Secessions: The Legitimacy of Self Determination. New Haven: Yale University Press, 1978.
- Burgethal, T. Morris, R. and Shelton. D.** Protection of Human Rights in the Americas: Selected Problems. Strasbourg: International Institute of Human Rights, 1986.
- Burke, Edmund.** "Reflections on the French Revolution," In The Works of Edmund Burke. London, 1933.
- Cary, M.** A History of the Greek World: 323-146 B.C. London: Methuen, 1978. First published 1932.
- Cary, M. and Haarhoff, T.** Life and Thought in the Greek and Roman World. New York: Barnes and Noble, 1961.

- Cassese, Antonio. UN Law: Fundamental Rights. The Netherlands: Sijthoff and Noordhoff, 1979.
- Claude, Inis. National Minorities: An International Problem. New York: Greenwood Press, 1969.
- Constitution of the ILO and Standing Order of ILO. Geneva: ILO Office, 1985.
- Cranston, Maurice. "What are Human Rights," In Laqueur and Rubin, The Human Rights Reader. New York: American Library, 1979, Council of Europe. Human Rights In International Law. Strabourg: Council of Europ Publication, 1985.
- Darwin, Charles, The Descent of Man. New York: R. West, 1902.
- The Declaration of Independence of the United States of America.
- Durant, Will. The Life of Greece. New York: Simon and Schuster, 1966.
- Aristotle. "On the Movement of Animals," "On the Soul," and "Politics" In the Complete Works of Aristotle. Edited by Janathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- The Encyclopedia of Great Ideas.
- Espiell, Hector Gros. "The Organization of the American States." In Karel Vasak, (General editor), The International Dimenstion of Human Rights. Westport: Greenwood Press, 1982.
- Eposito, John. Women In Muslim Daily Laws. Syracuse: Syracuse University Press, 1982.
- Forsythe, David. Human Rights and World politics. Lincoln University of Nebraska Press, 1984, First Printing 1981.
- Gastil, Raymound, Freedom in the World: Political Rights and Civil Liberties 1984-1985. Westport:Greenwood Press, 1985.
- Gewirth, Alan. Human Rights. Chicago: Chicago University Press, 1982.
- Ghali, Boutros. "The Arab Leauge," In Vasak, (G.E.) The International Dimensions of Human Rights. Westport: Green-wood Press,1982.
- Goodwin-Gill, Guys. The Refugee in International Law. New York: Oxford Univeristy press, 1983.

- Gormley, Paul. Human Rights and Environment: The need for International Cooperation. Leyden: A.W. Sijthoff, 1976.
- Hamilton, et. al. The Federalist Papers. Indexed by Clinton Rossiter, New York: New American Library. 1961.
- Hassan, Farooq. The Concept of State and Law in Islam. Boston: University Press of America, 1981.
- Hannum, Hurst, (ed.) Guide to International Human Rights Practice. Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1984.
- Hegel, George. The Phenomenology of the Mind. Translated into English by J.B.Baillie. New York: Harper Book, 1967.
- Hegel, George. Philosophy of Right. Translated into English by T.M.Knox. London: Oxford University Press, 1974.
- Heilbroner, Robert. The Worldly Philosophers. New York: Simon and Schuster, 1966.
- Henkin, Louis, (ed.) The International Bill of Rights. New York: Colombia University Press, 1981 .
- Hevener, Natalie Kaufman. International Bill of Rights. New York: Colombia University Press, 1981.
- Hevener, Natalie Kaufman. International Law and The Status of Women. Boulder: Westview Press, 1983.
- Hobbes, Thomas. Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil. Edited with an Introduction by C.B. Macpherson. London: Penguin Books, 1968,
- Humphrey, John. Human Rights and the United Nations: A Great Adventure. New York: Transnational Publishers, 1984.
- Hume, David. Treatise of Human Nature. London: Dents, 1951. First Published 1911.
- International Labor Organization, Application of ILO Standards. Geneva: ILO publications, 1980.
- ILO. Freedom of Association . Geneva: ILO, 1985. First Published 1972.
- ILO. International Labor Conventions and Recommendation 1919-1981 Geneva: ILO Office, 1985. First Published 1982.

- International Commission of Jurists, (ICJ). Development, Human Rights and Rule of Law. Report of a Conference held in the Hague on 27th April-1st May, 1981. New York: Pergamon, 1981.
- Jones, Augustus. Law, Bureaucracy and Politics: The Implementation of Title VI of the Civil Rights Act of 1964. New York: University Press of America, 1982.
- Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason. Translated into English by Norman Kemp Smith. London: The Macmillan Press, 1978. See also the Translation by F. Max Muller. New York: Doublday, 1966.
- Kartashkin, Vladimir. "The Socialist Countries and Human Rights," In Karel Vasak, (GE), The International Dimensions of Human Rights. Westport: Greenwood Press, 1982.
- Kenan, George. Cloud of Danger. London: Hutchinson, 1978.
- Khadduri, Majid. The Islamic Conception of Justice. Baltimore: John Hopkins University Press, 1984.
- Kramer, Daniel. Coparative Civil Rights and Liberties. Boston: University Press of America, 1982.
- Kuper, Leo. Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century. New Haven: Yale University Press, 1981.
- Laqueur, W. and Rubin, B. The Human Rights Reader. New York American Library, 1977.
- Lauterpachet, H. International Law and Human Rights. New York: Archon Books, 1968. First Published 1950.
- Locke, John. An Essay Concerning Human Understanding. Edited by L.A. Selbybigge. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- Locke, John. The Second Treatise of Government. Edited by Thomas Peardon. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1952.
- Marcuse, Herbert. Reason and Revolution. Boston: Beacon Press, 1960. First Published 1941.
- Maritain, Jacques. The Rights of Man. London, 1944.
- Marx, Karl. Capital. Moscow: Progress Publishers, 1957.
- Marx, K. and Engels, F. The Communist Manifesto. Moscow: Progress

- Publishers, 1967. First Published 1848.
- Marx, K. and Engels, F. *Collected Works*. Moscow: Progress Publishers, 1974.
- M'Baye, Keba. "Human Rights in Africa," In Karel Vasak (GE), *The International Dimension of Human Rights*. Westport: Greenwood, 1982.
- McKean, Warwick. *Equality and Discrimination Under International Law*. Wxford: Clarendon, 1985.
- Mill, John S. *On Liberty*. Edited With an Introduction by C.V. Shields. Indianapolis: The Bobbs-Merrill, 1965.
- Minogue, Kenneth. "The History of the Idea of Human Rights". "In Laqueur and Rubin, *The Human Rights Reader*. New York: The New American Library, 1979.
- Milton, John. "Paradise Lost," In *Complete Poems and Major Prose*. Edited by Mweitt Hughes. Indianapolis: The Odyssey Press, 1957.
- Morganthau, Hans. *Politics Among Nations*. New York: Alfred Knoph, 1948.
- Morganthau, Hans, *Scientific Man and Power Politics*. Chicago: Chicago University Press, 1946.
- Moynihan, Daniel. "The Politics of Human Rights," In Laqueur and Rubin, (eds) *The Human Rights Reader*. New York: The New American Library, 1979.
- Mumford, Lewis. *The City in History*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1961.
- Newman, F. and Lillich, R. *International Human Rights: Problems of Law and Policy*. Boston: Little, Brwn and Co., 1979.
- Pirenne, Henri. *The Economic and Social History of Medieval Europe*. New York Harcourt Brace Jovanovich, 1937. Translated into English by I. E; Clegg.
- Petzold, Herbert. *The European Convention On Human Rights: Cases and Omaterials*. Fifth edition. Koln: Carl Heymanns Verlag Kg, 1984.
- Plato, "Protagoras", "Georgias", "The Republic", and "the Laws", In

- Collected Dialogues of Plato, edited by H. Cairns, Princeton: Princeton University Press, 1982 First Published 1961.
- Plattner, Marc, (ed.) Human Rights in Our Time: Essays In Memory of Victor Baras. Boulder: Westview Press, 1984.
- Popper, Karl. The Open Society and Its Enemies. New York: Harper and Row, 1962.
- Ramcharan, B.G.(ed.) Human Births: Thirty years After The Universal Declaration. The Hague: Martinus Nijhoff, 1979.
- Rancharan, B.G. (ed.) International Law and Fact-Finding in the Field of Human Rights. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.
- Ramcaran, B.G. (ed.) The Right to Life in International Law. The Hague: Martinus Nijhoff. 1985.
- Robertson, A.H. Human Rights In the World: An Introduction to the Study of the International Protection of Human Rights. Manchester: Manchester University Press, 1982. First Published 1972. Rotunda, Ronald. (ed.) Six Justices On Civil Rights. New York: Oceana Publication, 1983.
- Rousseau, Jean-Jacques, The Social Contract and Discourse On the Origin of Inequality. Edited by Lester Crocker. New York: Washington Square Press, 1967.
- Russell, Bertrand. A History of Western philosophy. London: Simon and Shuster, 1945.
- Saba, Hanna. "Unesco and Human Rights", In K. Vasak (GE) The International Dimensions of Human Rights. Westport: Greenwood Press, 1982.
- Said, Abdulaziz, (ed.) Human Rights and World Order. New York: Praeger, 1978.
- Sieghart, Paul. The International Law of Human Rights. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Sieghart, Paul. The Lawful Rights of Mankind: An Introduction to the International Legal Code of Human Rights. New York: Oxford University Press, 1985.

- Sivan, Emmanuel. *Radical Islam*. New Haven: Yal University Press, 1985.
- Spinoza, Barch. *The Ethics and Selected Letters*. Translated by S. Shirley and edited by S.Feldman. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1982.
- Smith, Adam. *A Inquiry Into Nature and Causes of The Wealth of Nations*. Chicago:Chicago University Press, 1976.
- Szabo, Imre. *Cultural Rights*. Leiden:A.W.Sijthoff, 1974.
- Tolstoy, Lew. *War and Peace*. Translated Into English by L. and A.Maude. New York: Washington Square Press, 1975.
- UNESCO. *Cultural Rights As Human Rights*, ed edition. Paris: Unesco, 1977. First edition 1970.
- UNESCO. *Human Rights Aspects of Population Program*. Paris: Unesco, 1977.
- UNESCO. *Race And Sience*. New York: Colombia University Press, 1951.
- Us Senate Country Reports on Human Rights Practices for 1985. Washington D.C.
- Us Governmaent Printing Office, 1986:
- Valticos, Nicolas, *International Labor Organization*", In Vasak 1982, *The International Dimension of Human Rights*. Westport: Greenwood Press, 1982.
- Valticos, Nicolas. *International Labor Law*, 1979.
- Van Dyke, Vernon. *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*. Westport: Green wood Press, 1985.
- Vasak, Karel. (GE) *The International Dimension of Human Rights*. Revised and edited for the English version by Philip Alston. 2 Vols. Westport:Greenwood Press, 1982.
- Vierdage, E.W.*The Concept of Discrimination In inter-national Law*.The Hague: Matinus Nijhoff, 1973.
- Waltz, Kenneth. *Man. The State and War*. New York: Columbia University Press, 1959.

- Weis, P. Nationality and Statelessness In International Law. German-town: Sijthoff and Noordhoff, 1979.
- Welch, CV. and Meltzer, R.(eds.) Human Rights and Development in Africa. Albany: State University press, 1984.
- White, Alan. Rights. New York: Oxford University Press, 1984.
- Yamane, Hiroko. "Asia and Human Rights", In Vasak (GE). The International Dimensions of Human Rights. Westport: Greenwood Press, 1982.

المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة الطبعة الثانية	٥
مقدمة الطبعة الأولى	٩
الفصل الأول: أصل فكرة حقوق الإنسان	١٣
١- تمهيد	١٣
٢- أصل الفكرة	١٤
٣- النفس الإنسانية	٢٠
٤- الإنسان	٢٦
٥- الإنسان والكائنات الأخرى	٢٩
٦- خاتمة	٣٣
الفصل الثاني: حقوق الإنسان في التاريخ	٣٥
١- تمهيد	٣٦
٢- نقطة الإنطلاق	٣٦
٣- حقوق الإنسان في الحضارة اليونانية	٤٤
٤- حقوق الإنسان في الحضارة الرومانية	٥٢
٥- حقوق الإنسان في الفترة ٥٠٠-١٥٠٠ م	٥٦
٦- بعض الحقوق الإنسانية في الفترة تحت البحث	٦١
الفصل الثالث: حقوق الإنسان في التاريخ (العصور الحديثة)	٦٩
١- تمهيد	٦٩
٢- إلى العصور الحديثة	٧٠
٣- حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق	٧٨
٤- السياسة العامة وحقوق الإنسان	٨٣
٥- تطورات أخرى في مجال حقوق الإنسان	٨٩

٩٥	١- نظرية حقوق الإنسان
٩٩	الفصل الرابع: حقوق الإنسان في الإسلام
٩٩	١- تمهيد
٩٩	٢- حقوق الإنسان في الإسلام
١٠٨	٣- الدولة الإسلامية
١١٨	٤- حقوق الإنسان في الإسلام والإعلان العالمي لحقوق الإنسان
١٢١	٥- تعقيب
١٢٣	الفصل الخامس: حقوق الإنسان في الدول العربية منذ الاستقلال
١٢٣	١- تمهيد
١٢٤	٢- طبيعة الأنظمة السياسية في الدول العربية
١٣١	٣- الدول العربية وحقوق الإنسان
١٣٥	٤- أسباب أخرى لغياب وثيقة لحقوق الإنسان في العالم العربي
١٤٢	٥- حقوق الإنسان في العالم العربي والنظريات العالمية
١٤٩	الفصل السادس: حقوق الإنسان: الحقوق المتعلقة بوجوده كإنسان
١٤٩	١- تمهيد
١٥٠	٢- الحفاظ على الذات
١٦٧	٣- حقه في تقرير أرائته
١٧٥	٤- الحرب والسلام
١٨٥	٥- حقه في التغيير السلمي
١٩٠	٦- حقوق أخرى
١٩٣	الفصل السابع: حقوق الإنسان: حقوق عامة
١٩٣	١- تمهيد
١٩٣	٢- الحق في الحياة
١٩٩	٣- حق الملكية وسيادة الدولة
٢٠٢	٤- الحق في الدفاع عن السيادة

الموضوع

الصفحة

الفصل الثامن: حقوق الإنسان: الحريات الأساسية ٢٠٩

١- تمهيد ٢٠٩

٢- الفردية والجمعية ٢٠٩

٣- الحق في التنقل ٢١٤

٤- حرية الرأي والمعتقد والدين ٢١٧

٥- حق التصويت والترشيح ٢١٩

٦- حق التنظيم النقابي ٢٢٣

الفصل التاسع: الحقوق الإجتماعية والإقتصادية ٢٢٧

١- تمهيد ٢٢٧

٢- حق العمل والشؤون العمالية ٢٣٢

٣- الضمان الإجتماعي والصحي ٢٣٥

٤- الحق في الزواج والامومة والطفولة ٢٤٠

٥- الحق في بيئة نظيفة ٢٤٥

الفصل العاشر: الفصل والتمييز العنصري ٢٤٩

١- تمهيد ٢٤٩

٢- مفهوم العنصرية ٢٤٩

٣- العنصرية والقانون الدولي ٢٥٦

٤- الأمم المتحدة والتمييز العنصري ٢٥٩

٥- التمييز بسبب الجنس ٢٦١

الفصل الحادي عشر: حماية حقوق الإنسان ٢٦٧

١- تمهيد ٢٦٧

٢- القانون الدولي لحقوق الإنسان ٢٦٨

٣- المواثيق الدولية في العالم اليوم ٢٧٤

٤- نحو قانون دولي لحقوق الإنسان ٢٨٣

الفصل الثاني عشر: خاتمة: مستقبل حقوق الإنسان ٢٨٧

الصفحة

الموضوع

- ٢٨٧ تمهيد ١-
٢٨٧ أهمية القانون ٢-

ملاحق:

- ٢٩٣ إعلان الاستقلال الأمريكي ١-
٢٩٤ إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي ٢-
٢٩٦ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ٣-
٣٠٢ العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ٤-
٣١٣ العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ٥-
٣٣١ البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ٦-
٣٣٥ الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان ٧-
٣٥١ الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان ٨-
٣٦٥ الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب ٩-
٣٧٧ مشروع الميثاق العربي لحقوق الإنسان ١٠-
٣٨٣ مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي ١١-
٢٩٨ الدول المشتركة في الاتفاقات والوثائق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان ١٢-

المراجع

- ٤٠٢ باللغة العربية ١-
٤٠٥ باللغة الانجليزية ٢-

[illegible]

حاشية على القرآن الكريم